CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 1er trimestre 1950. — Imprimeur, n° 538.

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 20

SOMMAIRE

La célébration du culte paroissial

Nous publions ces rapports[1] dans l'ordre où ils ont été prononcés à la session tenue à l'école Sainte-Geneviève de Versailles les 13, 14 et 15 septembre 1949, devant quatre cents prêtres de divers diocèses, sous la présidence de LL. EExc. Mgr Garrone, archevêque coadjuteur de Toulouse, et Mgr Guyot, évêque coadjuteur de Coutances.

L'allocution d'ouverture de M. l'abbé Rauch, qui avait organisé toute la partie doctrinale de la session, suffit à montrer l'enchaînement et l'intérêt des sujets traités.

C. Rauch, Curé d'Ottersthal. — *Sens de la session* 5

H. Chirat, Professeur à l'Université de Strasbourg. — *Les éléments fondamentaux de la célébration du culte* 13

P. R. Régamey, Directeur de l'*Art Sacré*. — *Le lieu de la célébration* 33

1. L'abondance des matières, malgré l'adjonction de seize pages supplémentaires, nous oblige à retarder la publication de deux rapports donnés à cette session, mais qui nous ont paru moins indispensable que les autres à l'équilibre de sa structure doctrinale : *La pédagogie du silence*, par Mme Lubienska de Lenval, et *Célébration liturgique* et *Joie de la cité*, du R. P. Vicaire. Nous nous en excusons auprès des auteurs et auprès des participants à la session.

J. Gelineau, S. J. *Le Chant, élément essentiel de la célébration du culte* 42

A. Cruiziat. *Les attitudes et les gestes* 64

Fr. Louvel. *La proclamation de la parole de Dieu.* 72

Dom Jean Hild, Moine de Clervaux. *Le mystère de la célébration*..... 83

J. H. *Notion et structure classique d'une célébration*.... 114

A.-M. Roguet. *Plaidoyer pour la vérité des choses*..... 117

C. Rauch. *La prière du peuple*..... 127

Dom B. Botte, Moine du Mont-César. *La prière du célébrant*..... 133

A.-G. Martimort. *Structure de l'assemblée liturgique*.... 153

A. Cruiziat. *Le meneur de jeu* 176

Conclusions 187

Prenez note de la prochaine session de Versailles :

École Sainte-Geneviève, 12, 13, 14 septembre 1950

La Messe, engagement de charité

Sens de la Session

Permettez-moi d'ouvrir la série des conférences de cette session sur la célébration du culte paroissial par un court exposé du but et du plan de notre travail commun.

Nous nous proposons d'abord une réflexion sérieuse sur l'essence, la nature et l'originalité du culte chrétien en vue d'en dégager une solide doctrine de la célébration chrétienne.

Ensuite nous poursuivons un but concret et pratique : nous recherchons les règles et principes qui commandent l'organisation d'une célébration valable et efficace du culte paroissial.

A la partie théorique nous consacrerons, durant ces trois jours, la première conférence du matin, aux réalisations concrètes toutes les autres.

Afin de nous entendre dès le début sur un certain nombre d'idées déterminantes, je vais esquisser le plan que nous suivrons.

*
* *

En face du phénomène de la célébration chrétienne, c'est-à-dire de cet ensemble de manifestations rituelles par lesquelles la communauté chrétienne extériorise son adoration, nous faisons une double constatation. Cette célébration chrétienne s'avère, d'une part, profondément enracinée dans le comportement cultuel de l'homme de tous les temps : elle recourt en effet aux moyens d'expression qu'il a toujours employés, aux signes indispensables à toute célébration qui sont les rites, gestes, paroles, chants, sans même parler des lieux, des choses, des temps sacrés ni de la contribution des arts, des techniques et des sciences. Ainsi les termes techniques celebratio, celebrare, *sont-*

ils passés d'une civilisation païenne dans la terminologie chrétienne lourds de leur signification antérieure. La célébration chrétienne ne pouvait pas et ne peut se passer d'un ensemble d'éléments humains.

Mais, d'autre part, cette célébration chrétienne réalise un genre de culte tout à fait particulier. Elle obéit à ses propres lois, elle a sa structure particulière. Car elle repose sur un donné révélé. La célébration chrétienne fait partie de l'institution de la Nouvelle Alliance tout autant que la Bonne Nouvelle et le Commandement Nouveau. Le Christ a proclamé son Évangile et sa Loi, il a également institué une célébration spécifiquement chrétienne.

De ce double fait : enracinement de la célébration chrétienne dans les formes de culte humaines, d'une part, dépendance radicale d'une révélation et institution divine, d'autre part, résulte une tension inévitable et inhérente à toute célébration chrétienne, en tout temps. Cette tension se manifeste par un mouvement d'attraction et de répulsion réciproques entre le culte chrétien et les éléments de culture profane de chaque époque et de chaque civilisation. La compénétration réciproque peut aller jusqu'à l'incorporation, l'absorption même de toute une culture profane par le culte chrétien, mais il peut également se produire une rupture entre le culte chrétien et la culture ambiante. Inutile de souligner que cette tension joue plutôt dans ce dernier sens à l'heure actuelle.

En face de cette tension toujours vive, la célébration chrétienne a besoin, dans chaque génération, de reprendre conscience à la fois de son originalité pour ne pas perdre ou amoindrir sa substance chrétienne, mais aussi de l'authenticité et de la valeur humaine de ses rites et gestes, pour ne pas en compromettre l'efficacité. Et c'est ainsi que se dégage le premier problème qui va nous occuper et qui fera l'objet du premier rapport que va tout à l'heure nous présenter M. le professeur Chirat. Nous nous demandons en effet : Qu'est-ce qui fait l'originalité de la célébration chrétienne, et quels sont les éléments fondamentaux qui composent le culte chrétien, quel est le sens, la signification spécifiquement chrétienne de ces éléments du culte ?

C'est donc une théologie du culte qui servira comme de fondement à cette session, mais qui doit également servir

de principe directeur à notre activité pastorale et cultuelle. Cette théologie du culte, l'historien de la liturgie chrétienne la dégagera des faits, c'est-à-dire des usages et des institutions de l'Église.

Lorsque seront ainsi établis la valeur, la fonction et le sens des éléments fondamentaux du culte chrétien, nous posséderons une règle précieuse pour juger de la valeur de notre propre célébration. Nous apprendrons ainsi à rendre au culte sa spécificité chrétienne, et nous serons non moins soucieux de sauvegarder son authenticité et sa valeur simplement humaine.

*
* *

Mais l'aspect théologique du culte chrétien n'est pas encore épuisé. Nous allons tirer au clair les raisons profondes de son efficacité. Pourquoi la célébration chrétienne doit-elle faire l'objet particulier de nos préoccupations pastorales ?

Nous nous souviendrons d'abord que la célébration chrétienne a son histoire et sa préhistoire. Elle a été préparée, préfigurée, annoncée dans le culte de l'Ancienne Alliance, lui aussi d'institution divine. Mais elle le dépasse foncièrement. Pourtant la célébration chrétienne n'est pas encore arrivée à son dernier stade, elle est encore une préfiguration, elle tend vers sa réalisation plénière dans la Jérusalem céleste.

La célébration chrétienne fait donc partie de l'économie du salut, elle est inscrite dans la trame de l'histoire du salut : le fait mérite toute notre attention. Car c'est sous cet aspect enfin que nous saisirons toute la portée, toute l'efficacité de la célébration chrétienne, efficacité qui dépasse de loin toutes les possibilités humaines et transforme notre culte dans son ensemble en un mystère de salut. Dans ce mystère de salut, il y a certainement des degrés de densité et d'efficacité différents depuis le mystère central du culte chrétien, la célébration de l'Eucharistie, jusqu'aux simples réunions de dévotion, jusqu'à la prière faite en famille ou auprès du lit d'un malade. Mais toutes ces manifestations de culte participent, chacune à sa manière, au

réalisme mystérique de la célébration chrétienne. J'insiste sur cet aspect de la célébration qui nous autorise à englober, sous le même terme, toute une gamme de formes de culte qui semblent à première vue disparates.

Dom Hild nous entretiendra demain matin de ce second sujet majeur en parlant du mystère de la célébration. Et ce nouvel approfondissement de la théologie du culte doit nous remplir de joie, nous qui sommes des célébrants par profession : nous apprendrons en effet quelle efficacité transcendante est assurée à nos pauvres gestes, et rites, et paroles. Puisse-t-il également nous stimuler à tendre à la célébration la moins indigne des réalités et mystères qu'elle dispense. L'enseignement pour les fidèles ne sera pas moins important, car il précisera le sens, le rôle et la part qu'ils prennent dans le mystère de la célébration chrétienne.

*
* *

Nous voici amenés au troisième aspect fondamental de la célébration : son caractère communautaire. Déjà le premier exposé de M. le professeur Chirat le mettra en évidence. Mais comme notre session envisage la réalisation et l'organisation concrète et valable de notre célébration à nous, il faut que la structure d'une réunion de culte à n'importe quel degré de célébration, de la plus solennelle à la plus simple, nous soit non seulement connue, mais toujours présente à l'esprit dans l'exercice de notre ministère cultuel. Il importera, là encore, d'insister sur l'originalité du culte chrétien et sur les profondes raisons théologiques qui en commandent le caractère communautaire, organisé, structuré, hiérarchisé. Ce culte est par essence toujours et partout le culte du Corps du Christ; chaque chrétien a besoin de s'y insérer, de prendre son rang et d'assumer son rôle pour participer d'une manière authentique à la célébration. C'est M. le professeur Martimort qui nous exposera ce thème de la structure de l'assemblée liturgique. Ainsi, à travers les rites et les gestes toujours menacés de se figer, de se scléroser, de se vider de sens, nous redécouvrirons la célébration vivante, les règles et l'ordonnance de ce jeu sacré par excellence qu'elle réalise.

*
* *

A la lumière des principes élaborés par ces trois leçons fondamentales, nous aborderons ensuite un par un les éléments de la célébration, les modes et les circonstances de son organisation, y compris l'aménagement du lieu de culte, comme vous l'annonce le programme de la session. Nous allons de même essayer de conformer à ces principes les différentes célébrations de cette session; et nous vous demandons d'entrer franchement dans le jeu.

*
* *

Pour en arriver au second but de notre session, non plus théorique, mais pratique, et qui vise à suggérer aux prêtres du ministère paroissial, aux célébrants, de conformer leur célébration aux principes que nous aurons élaborés, il me semble utile de nous arrêter un instant pour nous rendre compte des réactions possibles que produiront nos thèses et nos options concernant la célébration. Cette réaction psychologique des célébrants, auxquels on a l'air de vouloir apprendre ce qu'est la célébration comme on apprit à Monsieur Jourdain qu'il faisait de la prose ne sera-t-elle pas défavorable?

La célébration paroissiale n'est-elle pas la branche la mieux organisée de toute l'activité pastorale, réglée par mille rubriques et par une législation minutieuse, portée par une tradition vénérable, transmise de génération en génération? Ne scandaliserait-on pas les fidèles à vouloir y introduire des changements? Nous possédons toute une gamme d'offices, de dévotions, d'exercices de piété, sanctionnés par la coutume et approuvés par l'autorité compétente. Le clergé est souvent réservé et méfiant envers certaines innovations qui se pratiquent par-ci par-là, innovations tentées pour rendre au culte plus d'efficacité.

Pourtant le clergé dans son ensemble se demande avec inquiétude si son activité pastorale est encore efficace et si ses méthodes n'ont pas besoin d'une adaptation aux besoins urgents de l'heure. Des voies nouvelles sont propo-

sées, des institutions nouvelles ont surgi. Pourtant il me semble que, dans ces préoccupations, le secteur de la célébration du culte n'a pas retenu l'attention autant que les autres secteurs d'Action catholique. Certes, on voit le problème de l'efficacité du culte et de la célébration et on s'en préoccupe.

Mais, à mon humble avis, on pose le problème sous un angle trop restreint : on est à la recherche surtout d'une efficacité psychologique. Il s'agit d'attirer les gens, de les impressionner; on fera donc de la liturgie, si cela promet quelque succès psychologique, quitte à la laisser tomber si elle ne « rend » pas. Bref, on s'inspire, en ce qui regarde la célébration, d'un pur pragmatisme, on veut l'effet immédiat, on est tenté de faire ce qui plaît aux gens.

Pour organiser une célébration telle que nous l'envisageons ici, dans trop de paroisses les conditions les plus élémentaires semblent faire défaut, les assistants manquent pour constituer une assemblée de culte. Il est consolant, certes, pour le prêtre, de savoir que la messe qu'il doit célébrer seul ou presque seul conserve toute sa valeur transcendante. Mais, nécessairement, cette messe risque de devenir de plus en plus un exercice de dévotion personnelle : on finit par en oublier son caractère communautaire.

Même là où une assistance suffisante permettrait de rétablir ce caractère communautaire, d'autres causes interviennent pour maintenir un état de rétrécissement et d'appauvrissement de la célébration. C'est le célébrant lui-même qui, faute d'une technique suffisante de la parole, du chant, de la musique, n'ose pas s'aventurer dans des innovations, c'est la tendance individualiste de nos fidèles qui sont réfractaires à la participation active, qui ne veulent pas chanter, soit par gêne, soit par une crainte instinctive de s'engager trop.

Nous savons donc bien contre quel puissant courant d'idées, de traditions, de routines invétérées, nous aurons à lutter out d'abord pour rétablir une conception plus juste et plus riche de la célébration chrétienne, puis pour redresser, dans la pratique de notre célébration, des habitudes déjà séculaires.

Voici donc notre but concret : rendre aux prêtres du ministère paroissial, aux curés et à tous leurs auxiliaires,

avant tout le sens de la grandeur, de l'importance, de la véritable efficacité de la célébration, du rôle primordial qu'elle doit jouer dans leurs préoccupations pastorales, selon le mot de saint Benoît : Operi Dei nihil praeponatur.

Ensuite nous nous proposons de libérer tous ces célébrants d'un complexe d'infériorité qu'ils ont acquis par une routine séculaire de nos célébrations; ils ont perdu le sens de leur rôle de présidents des assemblées du culte, de leur droit et de leur devoir de diriger, d'organiser, même d'improviser, s'il le faut, les célébrations pour les adapter aux besoins variables de leur ministère. Ils sont malheureusement trop souvent les esclaves de formules toutes faites, ils disposent d'un petit répertoire de célébrations, bien rodé par l'usage presque machinal, de jour en jour, d'année en année. S'ils manquent d'imagination, ils n'osent pas inventer du nouveau; par contre, s'ils se hasardent dans des innovations, ils manquent de règles et de principes, de sorte que ces innovations sont parfois des aberrations déplorables.

On a forgé un terme spécial pour désigner dans son ensemble les essais pour renouveler et pour vivifier la célébration : les paraliturgies. Mais nous sommes loin de nous entendre sur le sens exact à donner à ce mot et à la chose qu'il couvre, de sorte que le mot cruel du R. P. Bouyer me semble assez justifié : il appelle en effet les paraliturgies « le plus bel euphémisme clérical qu'on ait trouvé depuis Molière ». Une cérémonie qui ne s'inspire pas des principes, qui ne se compose pas des éléments valables et ne respecte pas la structure authentique de la célébration chrétienne, n'est plus para, mais antiliturgique. Il me semble que c'est là la position de l'encyclique Mediator Dei *lorsqu'elle exige que toute dévotion soit inspirée du véritable esprit liturgique.*

Si, par contre, les célébrants responsables possèdent une solide théologie du culte et connaissent les éléments fondamentaux de la célébration et savent les employer, ils redeviennent capables de tenir leur rôle de présidents et d'organisateurs de la célébration.

Au lieu de copier des formules toutes faites, même celles qui ont pu réussir ailleurs, mais ne conviennent pas à son milieu paroissial, le curé saura composer et inventer, en

procédant avec une sage lenteur, mais en les enrichissant progressivement, les célébrations de sa paroisse.

Il faut pour cela nous libérer de la hantise des résultats immédiats et faire confiance au Christ, qui saura édifier son peuple, à condition que nous employions les moyens qu'il a institués. Nous ne serons parfois que des semeurs, mais d'autres récolteront, peut-être seulement après des générations.

Au curé qui osera s'inspirer de cette conception de la célébration, nous osons promettre qu'il trouvera, dans son ministère du culte et de la dispensation des mystères divins, une source de joie et de réconfort spirituel qu'il n'avait pas soupçonnée. Son ministère pastoral trouvera dans la célébration le centre de gravité autour duquel toutes ses activités pastorales s'organiseront. L'assemblée de culte du peuple chrétien, avec sa célébration paroissiale, redeviendra le foyer rayonnant de la vie chrétienne.

Rien que l'aspect eschatologique de toute célébration chrétienne, même de cette modeste célébration de la prière avant le repas : Mensae coelestis, Ad coenam vitae aeternae, *ne remplit-il pas notre culte d'un dynamisme puissant, pour en faire la force qui commence à transfigurer ce monde et en prépare la consécration définitive ?*

*
* *

Puisse cette session éclairer et orienter de nombreux pasteurs d'âmes et les encourager à se consacrer à leur belle et grande fonction de célébrants, de présidents de l'assemblée de prière du peuple chrétien, afin de rendre au culte paroissial la pleine efficacité que lui assure et garantit le Chef et le Grand Prêtre de la Nouvelle Alliance, le Christ, notre Seigneur.

C. Rauch.

LES ÉLÉMENTS FONDAMENTAUX DE LA CÉLÉBRATION DU CULTE

La prière chrétienne est, comme l'Église, une institution divine. Comme l'évêque ou le prêtre célébrant le déclare, à la messe latine, dans le préambule du *Pater*[1], elle n'est point simplement l'expression d'un enthousiasme ou d'une requête du cœur humain, une plaidoirie due aux seules ressources de notre esprit : elle est un précepte divin auquel on obéit sous l'impulsion et à l'aide d'une grâce, elle est un des trésors de l'économie divine du salut, l'un des dons de la toute gracieuse libéralité du Sauveur. Qu'on me permette d'insister pour corriger une conception avant tout psychologique et moralisante de la prière chrétienne : celle-ci est une des richesses que Jésus a donnée à ses disciples, un des biens permanents assurés au nouveau peuple de Dieu par l'alliance définitive. La variété des sentiments qu'elle fait éclore n'a d'égale que la diversité des voies qui y donnent accès, puisque la condescendance de l'Église de Dieu pour la faiblesse humaine accepte même des manières de prier bien déficientes et imparfaites[2] Mais son exubérante richesse se manifeste particulièrement dans le culte extérieur et public que règle l'autorité apostolique chargée

1. Tel est le sens de cette formule que A. Baumstark supposait placée, avant le pontificat de saint Grégoire le Grand (590-604), en conclusion de toute la messe; cet érudit rapportait aux lectures scripturaires et à l'homélie la première partie (*praeceptis salutaribus moniti*) et à la célébration eucharistique proprement dite les mots *divina institutione formati*. Cf. *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, vol. I, Rome, 1948, p. 331, note 48.

2. Cf. le résumé textuel de l'audience accordée par Pie XI, le 12 décembre 1935, à Dom Bernard Capelle, dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, XXI (1936), p. 4, ou le tome XIV des *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, Louvain, 1938, p. 256.

d'instruire, de gouverner et de sanctifier le peuple de Dieu. A l'entour du sacrifice eucharistique et des actes sacramentels qui constituent le principal exercice du pouvoir sacerdotal communiqué par Jésus à son Église pour la gloire du Père et la sanctification des hommes, d'autres actions cultuelles associent les chrétiens à la prière du Souverain Prêtre et affermissent en ceux-là la grâce du Sauveur.

C'est sur cette partie secondaire de la liturgie, inférieure en dignité à la messe et aux sacrements, que le programme de cette Session nous invite opportunément à porter notre regard studieux. Cet examen ne peut manquer d'être profitable. Il aura pour premier résultat de nous assurer une intelligence moins superficielle d'une partie notable de notre liturgie catholique dont la magnificence spirituelle reste encore souvent voilée à nos yeux. Il fournira aussi maintes suggestions pour assurer plus de dignité, de densité religieuse et de variété à ces réunions de prière qui, sans relever en droit strict de la sainte liturgie, comme le dit notre bien-aimé pape Pie XII, tiennent une place légitime dans le culte chrétien[3] : ce sont, d'une part, les exercices pieux qui rassemblent les fidèles, par exemple, durant l'Avent ou le Carême, pendant le mois de mai ou de juin, durant la semaine préparatoire à la Pentecôte ou celle qui précède la Conversion de saint Paul, enfin les triduums ou neuvaines; et, d'autre part, les « liturgies » familiales et ces « liturgies » du seuil, d'acheminement ou de rééducation qui, pour préparer efficacement à l'assemblée liturgique, doivent, au moins progressivement, être conçues dans un style liturgique.

L'examen que j'ai à faire ne porte point sur les conditions de lieu ou d'horaire que comportent les célébrations liturgiques. Il va de soi que le culte public est normalement lié à un milieu sacré, à une idée de consécration de l'espace et du temps[4]. Les chrétiens qui vivent dans le monde, mais

3. Encyclique *Mediator Dei et hominum*, traduction française éditée par la Bonne Presse, p. 68.

4. Cf. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, § 55, « Temps sacré », pp. 375 et suiv.; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, ch. x, *L'espace sacré*, p. 315; ch. xi, Le temps sacré, p. 332. Sur l'existence de temples chez les Germains qu'une phrase de Tacite semblait à plusieurs nier catégoriquement, voir les justes observations d'E. Tonnelat dans *Les*

qui se savent tirés du monde[5] et convoqués par Dieu lui-même pour « s'approcher de la Jérusalem céleste[6] » et s'associer à la liturgie parfaite et définitive, aspirent nécessairement à s'assembler en un lieu qui soit fermé aux agitations du monde, et dont la dédicace rappelle la consécration — encore incomplète, mais réelle — que les mystères du Christ assurent aux membres de l'Église militante. Mais cette question est exclue de notre recherche ce matin.

Pareillement, nous nous abstiendrons de considérer directement les présupposés théologiques qui peuvent nous assurer une exacte intelligence de toutes les dimensions du culte de l'Église militante[7].

Nous nous appliquerons seulement à repérer les grandes articulations du culte public et officiel. Nous ne nous arrêterons point à passer en revue les diverses formes de prières liturgiques : professions de foi, prières de louange, d'action de grâces, de repentance ou de demande, les différents types d'acclamation, de litanie, etc... Cette énumération, même complète, ne nous révélerait point nettement la structure fondamentale du culte collectif de l'Église, tout de même qu'une explication minutieuse de chacun des rites de l'action eucharistique ou qu'une glose des formules accompagnant la collation d'un sacrement pourrait laisser dans l'ombre des notions essentielles à l'intelligence de la sainte messe ou d'un acte sacramentel.

Ce que nous tâchons de discerner, c'est le plan d'ensemble, le schéma fondamental qui, depuis le IV^e^ siècle au moins, s'est imposé à la liturgie. On commence par une lecture. Celle-ci est suivie d'un chant. La conclusion est constituée par une prière qui comporte ordinairement deux

religions de l'Europe ancienne, t. III (« Mana »), Paris, 1948, pp. 348-349.

5. Jean, XV, 19; XVII, 6, 14. Cf. I Cor., II, 12; XI, 32; Gal., VI, 14. I Jean, III, 1; IV, 5.

6. Hebr., XII, 22.

7. On lira avec émerveillement Jean Hild, *Dimanche et vie pascale*, Turnhout-Paris, 1949, notamment le chapitre III, § 3. Signalons, avec l'immortel chapitre XIX de la Règle de saint Benoît, ces paroles de saint Léon le Grand : « Cumque hanc venerabilem consacerdotum meorum splendidissimam frequentiam video, angelicum nobis in tot sanctis sentio interesse conventum. Nec dubito nos abundantiore hodie divinae praesentiae gratia visitari, quando simul adsunt et uno lumine micant tot speciosissima tabernacula Dei, tot membra excellentissima corporis Christi » (*P. L.*, LIV, 143 C).

étapes : d'abord la prière du peuple, ensuite celle de l'évêque ou du prêtre.

Ce plan se trouve ébauché ou pleinement constitué en des documents de l'antiquité chrétienne qui nous présentent une description de la prière liturgique. Après avoir signalé quelques-uns de ces textes, nous mettrons en évidence le maintien de ce même schéma dans nos livres liturgiques actuels.

*
* *

Vers l'année 150, dans l'Apologie adressée à l'empereur Antonin le Pieux, saint Justin a présenté une description de l'assemblé dominicale des chrétiens : « Le jour qui est appelé jour du soleil, tous (les nôtres) qui habitent les villes ou les champs s'assemblent en un même lieu. On lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, tant qu'il y a lieu. Puis, quand s'est arrêté celui qui fait la lecture, celui qui préside prend la parole pour morigéner (les assistants) et (les) exhorter à l'imitation de ces belles (leçons). Ensuite, nous nous levons ensemble, tous, et nous adressons des prières [8]. » Dans cette partie de la réunion qui précède la présentation du pain et du vin trempé d'eau en vue de la célébration eucharistique, relevons ce trait caractéristique : la prière de tous fait suite à la lecture des écrits inspirés et au sermon du président.

Il en est de même dans les assemblées quotidiennes mentionnées, au début du IIIe siècle, dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte : « Que les diacres et les prêtres se réunissent chaque jour à l'endroit que l'évêque leur aura assigné. Et que les diacres ne négligent pas de se réunir chaque jour, à moins que la maladie ne les en empêche. Quand ils seront tous réunis, qu'ils instruisent ceux qui se trouvent à l'assemblée. Et après avoir prié, que chacun s'en aille à ses affaires [9]. » L'instruction dont il est ici question comportait-elle une ou plusieurs lectures d'Écriture sainte ? Ce détail n'est point précisé. Mais la prière est le terme auquel

8. *Apologie*, I, 67.
9. XXXIII. Traduction française par Dom B. Botte (Sources chrétiennes, II), p. 68.

aboutit l'instruction, tout comme dans la description que donne saint Justin de l'office préparatoire à la célébration du mystère eucharistique. C'est pour la prière que le clergé et les fidèles se sont réunis. Il est remarquable pourtant que celle-ci ne peut pas commencer d'emblée. Il faut que ce soit d'abord Dieu qui y invite, qui y dispose, y élève[10]. Avant que l'homme s'adresse à Dieu retentit la parole de Dieu dont la proclamation éveille ou renforce chez les auditeurs le sentiment de la présence divine.

A partir du IV^e^ siècle, l'ordonnance de la prière collective nous est présentée, en un certain nombre de documents variés, avec plus de précision.

La lecture sacrée y apparaît suivie d'un chant qui manifeste la foi et la joyeuse reconnaissance avec laquelle la communauté a reçu la parole de Dieu : celle-ci s'est répercutée dans les cœurs en y éveillant un écho, en y suscitant un élan confiant, repentant ou joyeux. Une fois que s'est ainsi révélée, de façon saisissante, la présence divine et qu'elle a provoqué l'attention et le recueillement admiratif de l'assemblée, la prière peut jaillir, expression vitale de l'Église qui se sait en présence des trois Personnes divines et des anges et des saints communiant pour toujours à la vie de Dieu. Elle est une action communautaire où chaque membre du corps entier a son rôle. Tous les « ordres »[11] ou classes du peuple de Dieu y prennent part, à leur rang. Donc pas l'évêque seul, ni l'ordre presbytéral sans la présence ou la délégation de l'évêque, ni les laïcs seuls sans leur pasteur. Ce qui distingue une assemblée liturgique d'un meeting pieux, d'une réunion privée de prière, c'est la

10. L'élévation de l'esprit vers Dieu, en laquelle consiste la prière, « correspond à l'abaissement de Dieu; une vraie prière n'est possible que lorsque Dieu lui-même veut être prié, c'est-à-dire s'abaisse vers l'homme » (A. Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1939, p. 121).

11. L'oraison qui, au vendredi saint, supplie pour tous les « ordres » (*pro universis ordinibus supplicantes*) afin que tous les « degrés » le servent fidèlement (*ab universis tibi gradibus fideliter serviatur*) fait suite à l'invitation de prier non seulement pour les membres du clergé, mais aussi pour les « confesseurs » (ou moines), pour les femmes consacrées spécialement à Dieu dans la virginité ou l'état de veuvage et pour « tout le saint peuple de Dieu ». Le laïcat, doté, par le baptême et la confirmation, d'un pouvoir cultuel distinct de celui qu'ont reçu les membres du clergé, est donc aussi un « ordre » ou une classe du peuple de Dieu.

présence officielle de l'évêque ou du clergé mandaté par l'évêque, et exerçant, à côté du laïcat, ses fonctions cultuelles propres. Ce caractère complexe du culte chrétien est bien marqué, vers l'année 96, par le pape saint Clément dans sa lettre à l'Église de Corinthe : « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître nous a prescrit d'accomplir en des temps déterminés... Il a déterminé lui-même par sa décision souveraine à quels endroits et par quels ministres ils doivent s'accomplir, afin que toute chose se fasse saintement selon son bon plaisir et soit agréable à sa volonté... Au grand prêtre des fonctions particulières ont été conférées; aux prêtres a été assignée une place spéciale; aux lévites incombent des services spéciaux, le laïc est lié par les ordonnances concernant les laïcs. Que chacun d'entre nous, mes frères, fasse eucharistie à Dieu, à son propre rang, en gardant une bonne conscience, sans transgresser la règle fixée de sa fonction[12]. » Une dizaine d'années plus tard, saint Ignace d'Antioche insiste également sur la structure hiérarchique du culte chrétien : « De même que le Seigneur n'a rien fait sans son Père, avec qui il est un, vous non plus, ne faites rien sans l'évêque et les presbytres[13]. » « Ayez soin de ne pratiquer qu'une seule eucharistie; car il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque avec le collège des presbytres et les diacres[14]. » Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, de même qu'aussi l'évêque, qui est l'image du Père, et les presbytres comme le sénat de Dieu et comme l'assemblée des apôtres : sans eux on ne peut parler d'Église[15]. »

En suite du caractère hiérarchique de l'assemblée chrétienne, si nettement inculqué déjà par ces textes anciens, la prière du peuple est conclue par l'évêque ou le prêtre pour être présentée à Dieu par l'entremise sacerdotale du Christ Notre-Seigneur, qui toujours avec le Père vit et règne dans l'unité du Saint-Esprit[16].

12. *Lettre à l'Église de Corinthe*, XL-XLI, 1.
13. *Lettre aux chrétiens de Magnésie du Méandre*, VII, 1.
14. *Lettre aux chrétiens de Philadelphie*, IV.
15. *Lettre aux chrétiens de Tralles*, III, 1-2.
16. « Une des paroles que l'Église emploie le plus souvent dans ses prières (paroles dont l'accoutumance nous fait perdre le poids et la pensée, le discernement et la connaissance), c'est que Jésus est vivant,

Voilà le schéma fondamental qui apparaît nettement dans les anciennes sources liturgiques. Il est tripartite : lecture sacrée, chant, prière, — ou plutôt il est quadripartite, puisque la prière du peuple est recueillie et conclue, pour être transmise à Dieu, par l'évêque ou le prêtre.

Parfois, il est vrai, l'un de ses quatre éléments fait défaut. Ainsi il n'y a point de lecture quand l'instruction paraît moins urgente, comme à la prière de bénédiction de la table, d'autant qu'elle doit occuper tout le temps du repas dans les communautés monastiques. Pareillement, dans l'usage romain antérieur à saint Benoît († 547), les offices de laudes et de vêpres, comme ceux de prime et de complies, ne comportaient pas de capitule[17]; la récitation ou le chant des psaumes par lesquels, dit saint Augustin, « Dieu se loua lui-même pour que l'homme fût à même de bien louer Dieu »[18] pouvait suppléer, avec les antiennes tirées du psautier, à une lecture scripturaire.

En d'autres cas, quand le schéma est répété à plusieurs reprises, un membre ou l'autre est supprimé : tel le chant. Dans l'office de la nuit pascale anticipé aujourd'hui au matin du samedi saint, il manque, dans le rite romain, après les trois premières prophéties, les cinquième et

et Jésus vit et règne en unité du Saint-Esprit... Cherchons, aimons et adorons Jésus en cette vie, en ce règne, en cette unité, en cette société avec le Père qui le produit et avec le Saint-Esprit... O règne heureux et éternel ! O unité féconde et puissante ! » (cardinal Pierre de Bérulle, *Œuvres*, édition Migne, pp. 967-968). Les rubriques du Missel romain et celles du Missel romano-lyonnais tiennent bien compte de la singulière importance de cette conclusion de l'oraison sacerdotale, puisqu'elles interdisent de feuilleter ou de fermer le livre avant que soit terminée à voix haute cette imposante formule finale qui donne tout son sens à tout ce qui précède. Il paraît surprenant que le rédacteur de l'Appendice du nouveau Rituel bilingue accordé aux diocèses de France ait renoncé, dans la prière en français qu'il propose pour les funérailles, à la référence à la médiation sacerdotale de Jésus, qui est capitale dans l'économie du salut; une prière « déiste » n'est qu'une initiation encore bien lointaine à la prière de l'Église du Christ. Celle-ci ne se contente point, au reste, de s'adresser à Jésus, puisque la glorification du Christ se réfère elle-même à la gloire du Père : les hommages qui montent vers lui, le Christ les fait aussi remonter vers son Père.

17. Cf. C. Callewaert, *Sacris Erudiri*, Steenbrughe, 1940, pp. 78, 107, 117, 131-133.

18. *Ut bene ab homine laudetur Deus, laudavit se ipse, et quia dignatus est laudare se, ideo invenit homo quemadmodum laudet eum* (*Enarr. in psalm., CXLIV*, n. 1).

sixième, les neuvième, dixième et douzième; au rite lyonnais qui ne comporte que quatre lectures, il est supprimé après la première et la quatrième.

En d'autres circonstances, au contraire, c'est un élément supplémentaire qui est introduit dans le schéma quadripartite; ou, plus exactement, l'une des quatre parties de celui-ci reçoit quelque développement. Par exemple, la lecture sacrée est doublée d'une homélie. Ou bien le chant peut se décomposer et proliférer. Lorsque l'Église romaine abandonna (sauf en quelques cas exceptionnels), avant le VI[e] siècle, l'usage de faire précéder l'évangile de deux lectures, l'une empruntée à l'Ancien Testament[19], la seconde aux écrits apostoliques, l'*Alleluia* qui suivait celle-ci et préparait à l'évangile fut adjoint au graduel qui accompagnait la première lecture[20]. A cette dernière on a trouvé bon de ménager une préparation par une oraison ou prière d'introduction.

Ces légères modifications ne portent pas atteinte au plan général qui règle ordinairement la prière de l'Église à la fin de l'antiquité chrétienne et au début du moyen âge.

A la fin du IV[e] siècle, une religieuse espagnole dont le nom paraît bien être Égérie, et non pas Éthérie, s'est rendue aux Lieux saints de Palestine de Syrie et du Sinaï, et elle nous a laissé, dans son journal de voyage, récemment traduit en français par Mlle H. Pétré, un aperçu sur la liturgie de Jérusalem et sur les offices célébrés aux divers centres de pèlerinages pour les visiteurs. Ses informations ne sont pas toujours aussi précises que nous le désirerions; néanmoins elle nous paraît attester qu'à presque toutes ces pieuses stations le clergé local et les guides ont observé à peu près le même schéma liturgique.

Voyons-la d'abord quittant Jérusalem et traversant le Jourdain, à la hauteur de Jéricho en direction de l'est. Quand elle arriva avec ses compagnons de voyage à l'em-

19. Le rite dominicain garde, à chacune des trois messes de Noël comme à la messe de la vigile, deux lectures avant l'évangile : la première est tirée du Livre d'Isaïe. Pareil usage n'était point rare avant la réception du Missel de saint Pie V (cf. Durand de Mende († 1296), *Rationale divinorum officiorum*, lib. VI, cap. XII-XIII). Mais le rite dominicain a supprimé toute réponse après la première lecture.

20. A. Eizenhöfer, *Der Alleluiagesang vor dem Evangelium*, dans *Ephemerides Liturgicae*, XLV (Nov. Ser. V), 1931, pp. 374-382.

placement de la ville du roi Melchisédech, on leur montra, au sommet d'une petite colline, une église, en leur disant : « C'est là que Melchisédech offrit à Dieu des sacrifices purs, des pains et du vin, comme il est écrit » (XIII, 4). « Dès que j'eus entendu ces mots » raconte notre pèlerine — « nous sommes descendus de nos montures, et voici que le saint prêtre de l'endroit daigna venir à notre rencontre avec des clercs; ils nous conduisirent en haut, jusqu'à l'église. En y arrivant tout de suite, selon la coutume, nous avons d'abord fait une prière, puis on a lu le passage du livre de saint Moïse, on a dit aussi un psaume approprié à l'endroit et, après avoir fait une seconde prière, nous sommes descendus » (XIV, 1).

Ce programme de prière observé ici comporte une oraison préparatoire à la lecture. Précédé ou non de cette introduction, il n'est pas un usage particulier à l'église de Saint-Melchisédech; le groupe de pèlerins dont faisait partie Égérie l'avait déjà suivi, peu après son départ de Jérusalem, quand, ayant traversé le Jourdain, il était arrivé près de Livias, à l'endroit où saint Moïse... bénit les fils d'Israël... avant sa mort; « on y a fait — dit notre récit — une prière; on y a lu aussi un passage du Deutéronome et aussi le cantique de Moïse, sans omettre les bénédictions qu'il avait prononcées sur les fils d'Israël. Et l'on a refait une prière après cette lecture, puis, rendant grâces à Dieu, nous nous sommes mis en route. C'était toujours notre habitude, en effet, toutes les fois que nous pouvions atteindre des lieux désirés, d'abord d'y faire une prière, ensuite de lire la lecture tirée de la Bible, de dire aussi un psaume approprié à la circonstance et de faire une seconde prière. Cette habitude, nous y avons toujours tenu, selon la volonté de Dieu, toutes les fois que nous avons pu parvenir à des lieux désirés » (X, 7).

Ce schéma n'est pas, en effet, un usage simplement palestinien; s'il a été constitué en Palestine, il est aussi répandu en Mésopotamie.

Après la visite d'Edesse, la pieuse caravane s'est rendue à Charres, l'ancienne ville de Hârân. Elle fut conduite par l'évêque à une église située dans la banlieue, « à l'endroit où fut la maison de saint Abraham »; « une fois arrivée à l'église, on y a fait une prière, lu le passage de la Genèse,

puis dit un psaume et refait une prière, et l'évêque nous bénissant nous sommes sortis » (xx, 3).

Passons sur les stations de la semaine sainte, à Jérusalem, et arrêtons-nous à quelques offices quotidiens et hebdomadaires.

A la différence des autres offices des jours de semaine, le lucernaire est solennel : l'assistance est nombreuse, il y a foule, dit Égérie, et le luminaire est abondant. A cet office, l'évêque prend lui-même une part moins réduite qu'aux autres Heures. Il n'est pas présent, il est vrai, au prélude[26]; il n'arrive dans l'Anastasis que lorsque est déjà avancée l'exécution des psaumes lucernaires qu'entrecoupent les « antiennes », c'est-à-dire les refrains ou les finales réservés à la foule (xxiv, 4). Quand il s'est assis avec ses prêtres, la psalmodie antiphonée se poursuit. Une fois terminée la série régulière des psaumes et des « antiennes », l'évêque se lève et se tient debout devant la grotte. Le diacre énumère les intentions de la prière commune, et à chaque mention répond un éclatant *Kyrie eleison*, chanté par la voix claire des enfants, à qui la pureté de leur âme, moins chargée de péchés que celle des adultes, vaut d'être, en ce moment, les interprètes de tout le peuple. Puis l'évêque résume et transmet officiellement à Dieu cette prière commune et, après l'invitation faite par le diacre aux catéchumènes d'incliner la tête, il bénit ceux-ci; enfin, après une invitation analogue adressée par le diacre aux fidèles, il en fait autant pour ces derniers. Cette ordonnance de la prière du peuple se retrouve aujourd'hui en maints endroits dans les liturgies orientales et même encore au Bréviaire romain dans les Heures de certaines féries qui maintiennent les *Preces feriales*. La forme litanique avec des réponses brèves ou du moins familières répond à l'impuissance de la masse des fidèles à prolonger une prière silencieuse et, au besoin, qu'a le peuple d'avoir son attention tenue en éveil par la parole ou le geste, faute de quoi do-

26. Encore aujourd'hui, aux vêpres byzantines, la procession d'entrée fait suite à un exercice de type monastique (la lecture d'une série déterminée de psaumes appelée cathisme), conclu par une collecte, puis au chant des psaumes lucernaires. Cf. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. I, Amay-sur-Meuse, 1937, pp. 3 et suiv. Le rite syrien a gardé trace aussi de l'usage décrit par Egérie; cf. A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem*, Rome, 1947, pp. 195 s.

minent les pensées profanes ou se produit l'assoupissement inopportun vulgairement appelé chez nous « oraison de saint Pierre ». Ceux d'entre vous qui ont assisté à une liturgie eucharistique de rite byzantin ont remarqué les séries d'intentions formulées par le diacre et auxquelles le chœur, sinon le peuple, réplique par *Kyrie eleison* (en slavon, *Gospodi pomiloui*) ou bien *Paraskhou kyrie* (en slavon, *Poda Gospodi*); durant cette supplication, le prêtre commence une prière à voix basse, mais il ne manque point d'en dire la finale qui est une doxologie, à voix haute, pour conclure la prière du peuple. Dans le Bréviaire romain, les versets alternés des *Preces feriales* correspondent à la litanie dialoguée du rite byzantin; eux aussi sont suivis de la collecte sacerdotale qui présente officiellement à Dieu la prière de l'assemblée.

Le dimanche, la participation soit de l'évêque, soit de la foule, est plus étendue que les jours de semaine (XXIV, 8). Le pontife vient à l'office nocturne. Bien avant le premier chant du coq, qui donnera le signal de son arrivée, une foule, aussi dense qu'à la fête de Pâques, se rassemble dans l'atrium situé entre la rotonde de l'Anastasis et l'abside de la basilique appelée Martyrium. Les « hymnes » (psaumes ou autres cantiques bibliques) entrecoupées d' « antiennes », sont conclues une à une par une prière que disent, à tour de rôle, les prêtres et les diacres présents. Dès que le premier coq a chanté, l'évêque fait son entrée dans la rotonde de l'Anastasis, où brillent des lumières innombrables; une fois le peuple entré, un psaume est dit par un des prêtres, le peuple y intercalant par intervalles une brève acclamation, ou prolongeant par une vocalise familière la finale d'un verset. A ce premier psaume fait suite une oraison de conclusion. Puis un diacre succède au prêtre pour dire un second psaume qui est exécuté de la même manière que le précédent. Enfin un clerc dit un troisième psaume, également « antiphoné », et que suit une troisième oraison qui rappelle les intentions de tous. Ce n'est là qu'un prélude : il est sans doute rehaussé par la présence de l'évêque et de la foule, mais sa forme reste empruntée aux exercices de dévotion « psalmique » chers aux moines et aux laïcs particulièrement zélés pour la prière. La cérémonie propre au dimanche, et dans laquelle l'évêque

joue lui-même un rôle actif, présente, au contraire, la structure que nous avons observée plus haut à différentes reprises : lecture sacrée, puis chant, enfin prière. Tandis que le parfum des encensoirs se répand dans la rotonde, l'évêque, debout, à l'entrée des cancels, lit le récit évangélique de la Résurrection (XXIV, 10). Cette lecture solennelle, qui émeut profondément les assistants, est suivie d'un chant de cantiques bibliques exécuté durant la procession qui conduit clergé et fidèles au dehors, à la chapelle de la Croix. Là, on ajoute un psaume, que termine la prière de conclusion; puis les fidèles sont bénis, et c'est le renvoi. L'évêque se retire chez lui, et une bonne partie des fidèles regagnent aussi leur maison : le programme fondamental du culte a été suivi dans la vigile dominicale. Toute liberté est laissée néanmoins aux moines et aux laïcs zélés de rentrer dans l'Anastasis et, en attendant l'office public du matin, de poursuivre là, jusqu'au lever du jour, leur psalmodie antiphonée, entrecoupée par l'oraison d'un prêtre ou d'un diacre qui conclut chaque psaume. Le pieux exercice privé de cette assistance dévote ne laisse point de faire une place au contrôle et à l'autorité sacerdotale de l'évêque grâce à la présence de quelques prêtres et diacres; mais tout comme les vigiles de jours de semaine auxquelles l'évêque ne vient pas assister même un instant, il est un « superflu », réservé de fait à une élite spécialisée, et tient lieu, pour celle-ci, de simple préparation à l'office du matin, où l'évêque officiera entouré de son clergé et de son peuple.

*
* *

Le témoignage d'Égérie m'a retenu un peu longuement; je crains de n'avoir pas évité moi-même le défaut de notre pèlerine qui est, je l'avoue, par instants un peu bavarde... Aussi je ne m'arrêterai point à relever dans d'autres documents anciens les allusions au schéma liturgique que nous avons vu observé non seulement à Jérusalem, mais aussi dans les communautés orientales du Sinaï à la Transjordanie et à la Mésopotamie, et qui — je me contenterai ici de l'affirmer — n'était pas ignoré non plus de l'Occident[27]. Il

27. Je me contenterai d'une seule citation de saint Augustin qui

sera plus intéressant pour vous maintenant de repérer ce même plan dans nos livres liturgiques actuels. Comme ceux-ci vous sont familiers, je me limiterai à de brèves indications.

Considérons d'abord la première partie de la liturgie de la messe. Le samedi saint, dans le missel romain, il y a douze « prophéties ». Comme je l'ai déjà noté plus haut, trois seulement sont suivies d'un trait : la quatrième, la huitième et la onzième; mais l'oraison de conclusion n'est jamais omise. Au rite lyonnais, qui n'a que quatre lectures, seules la deuxième et la troisième sont accompagnées d'un trait; mais il y a bien quatre oraisons, chacune d'elles concluant le schéma, réduit ou complet, qui débute par la lecture.

A la vigile de la Pentecôte, nous faisons une constatation analogue. Ce jour-là il y a six lectures : trois d'entre elles seulement sont accompagnées d'un trait[28]. Le schéma habituel est donc, à trois reprises, privé de sa deuxième partie : le chant qui suit immédiatement la lecture; mais en dépit de la répétition, le dernier membre, l'oraison de conclusion, ne fait jamais défaut : il y a six collectes. Pour ce même office, le rite lyonnais n'a que quatre lectures; il n'a admis que deux traits, mais a maintenu quatre oraisons.

Aux samedis des Quatre-Temps, à la fois dans le missel romain et dans le missel romano-lyonnais, il y a six lec-

signale les deux premiers membres de notre schéma. L'évêque d'Hippone nous parle du chrétien zélé, soucieux, comme la fourmi, d'amasser en été les provisions spirituelles pour le temps des tentations, rigoureux comme l'hiver : « Chaque jour il se lève, accourt à l'église, y écoute la lecture, y chante l'hymne : *Surgit quotidie, currit ad ecclesiam, orat, audit lectionem, hymnum cantat* » (*Enarratio in psalm.* LXVI, 3 : *P. L.*, XXXVI, 805). A Rome, durant toute la semaine pascale, on faisait une procession à divers autels ou oratoires; à chaque station, on chantait un psaume déterminé, on ajoutait des antiennes, des répons et *Alleluia*, et le chant du *Magnificat*, puis l'oraison sacerdotale formait la conclusion (voir par exemple L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, pp. 492-493).

28. Malgré l'affirmation d'Amalaire de Metz (*Hoc differt inter responsorium cui chorus respondet, et tractum cui nemo* : *P. L.*, CV, 1121), les traits romains ont été chantés parfois sous forme responsoriale (R. J. HESBERT, dans *Ephemerides liturgicae*, LXI (1947), p. 177, note 16; p. 181, note 29 : « Les traits du II^e^ mode sont en réalité des répons graduels à plusieurs versets »).

tures avant l'évangile : chacune d'elle est suivie d'un trait (ou de l'*Alleluia*). Laissons de côté l'oraison qui suit immédiatement le *Kyrie eleison* et qui n'est qu'une introduction. Nous trouvons donc, précédant la sixième lecture, qui n'est suivie que d'un trait (ou de l'*Alleluia*) quatre séries semblables comportant chacune une lecture, puis un chant, enfin une collecte. Car chacune des cinq dernières collectes qui précèdent l'évangile se rapporte à la lecture qu'elle suit, bien que le *Dominus vobiscum* vienne exceptionnellement s'insérer en tête de la dernière oraison *Deus qui tribus pueris mitigasti flammas ignium*; celle-ci se rattache manifestement, en réalité, à la cinquième lecture (*Daniel*, III, 47-51) et à l'hymne qui suit cette péricope (*Daniel*, III, 52-56). Au samedi de la Pentecôte, le *Gloria in excelsis* se soude, comme un embolisme, à l'*Alleluia* qui remplace cette hymne de Daniel, et il ne complique qu'apparemment le schéma qui, à sa cinquième répétition, se termine encore régulièrement par une collecte. Il est vrai qu'une autre particularité, commune à tous les samedis des Quatre-Temps, pourrait cacher au lecteur non averti la référence de chacune des cinq dernières oraisons à la lecture qui la précède : c'est, d'une part, l'insertion de la double invitation *Flectamus genua. Levate*, devant l'oraison de préparation qui introduit à la première lecture, et, d'autre part, l'absence de cette double formule en tête de la cinquième collecte. Mais cette anomalie paraît, somme toute, moins grave que la surprenante rubrique actuelle qui, immédiatement après l'invitation du diacre *Flectamus genua*, fait dire immédiatement par le sous-diacre *Levate*, car « le dessein de l'Église, c'est clair, n'est évidemment pas de faire esquisser ici un simple geste[29] » d'une façon précipitée, mais de

29. R. J. Hesbert, dans *Ephemerides liturgicae*, LX (1946), p. 135. Dans des sacramentaires de l'époque mérovingienne ou carolingienne, on trouve les rubriques : *Flectamus genua. Postquam oraverint, Levate*, ou cette autre : *Flectamus genua, et prosternentes se omnes in terra cum lacrimis vel contritione cordis* (sous-entendu : *orant*), ou encore : *Diaconus : Flectamus genua, et orat diutissime, et dicit : Levate* (cf. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich*, Innsbruck, 1930, p. 35). La rubrique actuelle accorde au servant de la messe basse quelques fonctions du sous-diacre de la messe solennelle : *ministro respondente Levate* (*Ritus servandus*, V, 4, 5); mais à la messe dialoguée, les fidèles ne répondront pas *Levate*, puisque c'est à eux que cette invitation est adressée.

maintenir les fidèles quelques instants à genoux pour qu'avec humilité ils présentent d'abord eux-mêmes à Dieu leurs propres sentiments. Au reste, le prêtre ne commence la dernière collecte qu'après avoir adressé aux fidèles son invitation accoutumée : *Oremus*. Or celle-ci a beau subsister seule les dimanches et les jours assimilables aux dimanches, à cause de la règle quasi apostolique qui, du deuxième siècle à l'époque carolingienne, interdisait la prostration et la génuflexion durant la Pâque hebdomadaire; elle requérait aussi l'observation d'une pause qui laissait aux fidèles un instant pour épancher leur cœur devant Dieu en silence[30]. L'anomalie est donc minime et ne trouble point notablement le schéma traditionnel.

Le même plan de prière se retrouve dans la deuxième partie des Heures du Bréviaire romain. Aux petites Heures, à la suite de l'antienne qui termine la psalmodie, viennent successivement un capitule ou lecture brève, puis un chant de courts répons alternés : le *Responsorium breve*, enfin la prière de conclusion qui, au moins à certains jours, a maintenu, avant la collecte sacerdotale, la prière litanique du peuple. Celle-ci est dite à genoux et comporte, après la forme trinitaire du *Kyrie* et le *Pater noster*, une suite de supplications alternées. Ces *Preces flebiles* ont été supprimées d'abord le dimanche, puis aux jours de fête que l'on a assimilés aux dimanches, et elles ne subsistent plus qu'à un nombre de jours assez réduit.

Dans la deuxième partie des laudes et des vêpres, le capitule ou brève lecture sacrée est suivi régulièrement d'un chant qui n'est point celui d'un psaume, mais d'une hymne ecclésiastique, d'un unique répons à deux membres généralement emprunté au psautier, et d'un cantique tiré du Nouveau Testament (*Benedictus* ou *Magnificat*); la conclusion normale est assurée par la collecte sacerdotale précédée encore, du moins à certaines féries, de la prière régulière du peuple qui, dans les *Preces*, adresse à Dieu, après la forme trinitaire du *Kyrie* et le *Pater noster*, une

30. La rubrique du Missel romano-lyonnais prescrit encore cette légère pause après le mot *Oremus* : *Dicit Oremus; tum interposita morula, extendit manus ante pectus, ita ut palma unius manus respiciat alteram... Extensis manibus dicit Collectam* (*Ritus in privata missa servandus*, III, 6-7).

série d'invocations alternées empruntées au psautier et la recommandation de diverses intentions.

La même structure de la prière apparaît dans la deuxième partie des Matines, c'est-à-dire à la suite de la psalmodie. Quand il n'y a qu'un seul nocturne, il comporte, en finale, trois lectures, suivies chacune d'un répons qui est remplacé parfois, après la troisième lecture, par le *Te Deum*; l'oraison assure ensuite la conclusion, si l'on interrompt alors l'office, ou se trouve reportée à la fin des laudes, si celles-ci sont aussitôt dites ou chantées. Quand il y a trois nocturnes, les deux premières parties du schéma : lecture et chant du répons sont reprises neuf fois; la collecte n'est dite qu'après le neuvième répons (ou le *Te Deum* qui remplace ce dernier), ou même se trouve différée jusqu'à la conclusion des laudes, quand celles-ci suivent immédiatement.

Nous nous sommes abstenus de considérer la première partie des Heures de l'office qui, après un préambule de nature variée, consiste en une psalmodie. Celle-ci avait primitivement un caractère moins officiel que ce qui la suit. Elle correspond à cette réunion de prière psalmique que les moines, les vierges et les laïcs zélés pour le culte de Dieu aimaient à tenir, à Jérusalem, d'après la précieuse description d'Égérie, avant l'arrivée de l'évêque et de son clergé pour les vigiles nocturnes du dimanche et, chaque jour pour l'office du matin, pour sexte, none et le lucernaire. On pourrait la comparer au chapelet que, les jours de fête, naguère encore dans beaucoup de paroisses, de bonnes gens venaient dire en commun, vingt minutes avant les vêpres solennelles ou encore à la prière collective et à la méditation commune qu'accomplissent certains groupements avant la célébration liturgique. Cette psalmodie s'est maintenue sans préambule, dans le Bréviaire romain, les jeudi, vendredi, samedi saints et à l'office des défunts : elle a ainsi mieux gardé son caractère d'introduction, n'ayant admis ni invitatoire ni hymne qui lui servît de prélude. Mais à chaque nocturne, avant que soit repris le schéma régulier que nous avons relevé, elle a reçu sa conclusion avec le *Pater noster*. Cette formule que l'Église, à la fin de l'antiquité, ne livrait qu'à ses catéchumènes qui se préparaient immédiatement au baptême, est le « résumé de tout l' « Évan-

gile », elle contient tous les vœux et les désirs qu'il est permis et obligatoire à un chrétien de formuler [31], elle a paru requise pour conclure l'exercice pieux de la psalmodie. A la différence de ce qui est pratiqué au sacrifice eucharistique auquel, dans l'antiquité, ne prenaient part que les baptisés, on ne dit ici que les premiers et les derniers mots à cause de la présence éventuelle des non-baptisés. Mais, comme à la messe, le *Pater* est accompagné d'un embolisme qui développe la dernière demande : c'est l'*Absolutio*, correspondant au *Libera nos, quaesumus Domine*.

Ce rôle de prière finale que joue, à la fin de la première partie de chaque nocturne, le *Pater noster* n'est point quelque chose d'exceptionnel. Pendant des siècles, dans l'office romain, ce fut la coutume de terminer les Heures par le *Pater* que tous, inclinés, et fidèles, malgré l'évolution du milieu, à l'antique discipline de l'arcane, disaient encore à voix basse, à l'exception de l'avant-dernière demande, *Et ne nos inducas in tentationem*, que le célébrant ou hebdomadier disait à voix haute après s'être relevé, et de la finale *Sed libera nos a malo*, par laquelle tous répondaient. Dans la première moitié du VI[e] siècle, saint Benoît de Nursie († 547), qui s'inspirait de l'ordonnance liturgique des monastères romains, dans sa règle, admit cet usage, quitte à le modifier à laudes et à vêpres en faisant alors prononcer par le supérieur l'oraison dominicale « en entier et au milieu de l'attention générale, à cause des épines de scandales qui ont coutume de se produire » et afin que les frères se purifient de leurs fautes grâce à l'engagement pris dans cette prière de pardonner au prochain [32]. En dépit de la tendance à adjoindre ou à substituer au *Pater* une collecte, notamment à certaines fêtes ou quand le célébrant n'était autre que le pape ou l'un des évêques suburbicaires, la coutume adoptée par la Règle bénédictine survivait encore à Rome dans le troisième quart du XII[e] siècle [33]. Elle avait été prescrite pour la province de Tarragone en 517 par le Concile de Girone et, un peu plus tard, pour toute

31. *Breviarium totius Evangelii* (Tertullien, *De oratione*, I). *Forma est desideriorum; non tibi licet petere aliud quam quod ibi scriptum est* (saint Augustin, *Sermo* LVI, 3).
32. *Regula monasteriorum*, cap. XIII.
33. *P. L.*, LXXVIII, 1385.

l'Espagne wisigothique, par le Concile de Tolède de 633. De nos jours encore, l'église de Milan l'a conservée aux vêpres des jours de fête qui se terminent par le chant solennel et impressionnant du *Pater*.

Dans la dernière partie du Bréviaire romain se trouvent les formules de prière pour la bénédiction de la table : là aussi nous pouvons découvrir les traits principaux de notre schéma. La prière débute par la demande *Benedicite* que le prêtre adresse aux convives et que ceux-ci lui retournent; laissons de côté ce dialogue qui nous a simplement conservé la formule d'humilité par laquelle les moines se saluaient dans leur rencontre. Nous devrions trouver d'abord la lecture sacrée; en réalité, elle fait défaut à cette place, pour la bonne raison que dans les monastères elle va être faite, et assez longuement, dès que les convives se seront attablés, et qu'elle sera même prolongée jusqu'à la fin du repas par une autre lecture, nourrissante elle aussi pour l'esprit. C'est donc le deuxième membre de notre schéma qui se présente immédiatement après la formule de salutation dialoguée : il est constitué par deux versets (*Oculi omnium...* pour le repas principal, et *Edent pauperes...* pour le dîner du soir) qui sont tirés du psautier et, comme à tous les psaumes, on lui adjoint en finale le *Gloria Patri*. Ensuite vient la prière, sous ses deux formes successives : d'abord celle du peuple, puis celle du prêtre. Celle du peuple est plus brève qu'aux *Preces flebiles* des Heures de l'office : elle comporte la forme trinitaire du *Kyrie eleison*, qui est comme le résidu ou l'organe témoin de la supplication litanique, et naturellement le *Pater noster*. Ensuite le prêtre dit, pour conclure, une oraison qui, sur la demande d'une bénédiction faite par le lecteur, est suivie d'un souhait de vie éternelle.

*
* *

Lecture sacrée, chant, prière (du peuple puis du prêtre) : voilà le schéma fondamental des formulaires liturgiques quand une autre structure n'est pas exigée par l'action du sacrement ou du sacramental.

Comme l'a noté le R. P. Jungmann qui a été le premier, me semble-t-il, à le révéler à notre temps, il n'est pas arbi-

traire et occasionnel; il correspond à l'économie du salut. C'est de Dieu seul que vient le bienfait inespéré de la rédemption; c'est de lui que procède la parole qui nous révèle le mystère de la vie intime et de l'action de Dieu, et c'est lui qui, par sa grâce, nous élève pour nous faire entrer dans le dialogue fécond et nécessaire de la prière chrétienne. Si la communauté des baptisés se réunit, ce n'est pas pour prêter l'oreille à des opinions humaines, si parées qu'elles soient du prestige de l'éloquence ou de la puissance, ni même simplement pour découvrir les vestiges divins épars dans la nature et le monde, mais pour entendre la parole vivifiante que Dieu a proférée par l'entremise des écrivains inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament et dont il a confié la diffusion et l'authentique interprétation à l'Église unique de Jésus-Christ. Cette parole divine éveille un écho dans le cœur des fidèles qui expriment par un chant responsorial où le peuple ne manque point d'alterner, par des acclamations brèves ou bien connues, au texte, plus varié ou moins aisé, du chœur ou du soliste. La réponse filiale ainsi amorcée se développe ensuite en une courte supplication silencieuse ou en une prière litanique qui trahit l'insistance de l'appel ou s'attarde même à détailler des intentions communes pour prendre un caractère plus pressant et redoubler sa tension. Enfin l'oraison sacerdotale vient sceller cette adjuration collective et la présenter à Dieu le Père par l'entremise de l'unique Médiateur et Souverain Prêtre Jésus-Christ. Il y a quelque chose de dramatique dans ce schéma, observe le R. P. Jungmann[34]. Ce programme de célébration nous fait saisir que la liturgie est réellement le service cultuel rendu par l'Église à Dieu tout-puissant qui a eu gracieusement l'entière initiative de la miséricorde pour notre illumination et notre relèvement. Il a un caracère pour ainsi dire supratemporel

34. Le R. P. Jungmann, s'écartant, sans donner de motif, du modèle fourni par les *Preces flebiles* de l'office, détache l'oraison dominicale du *Kyrie eleison* pour la considérer comme une prière de conclusion. Il est ensuite contraint de ne plus tenir compte de l'invitation *Oremus* qui suit, et de regarder l'oraison *Benedic* comme une sorte d'absolution; au surplus, l'embolisme appelé par la demande de bénédiction que formule le lecteur est négligé, bien qu'il ne comporte aucune référence à la lecture à suivre, et sollicite seulement la participation à la table céleste ou au souper de la vie éternelle.

et impérissable. D'où la fécondité du sujet prévu pour cette session.

N'est-il pas frappant, au reste, que cet antique plan de prière se soit si tenacement conservé jusqu'aujourd'hui ? Tant de modifications ont, au cours des siècles, affecté nos livres liturgiques; bien plus, par suite des limitations et des faiblesses humaines que l'infaillibilité et la force divine de l'Église ne peuvent résorber complètement, l'histoire a manifesté, par exemple, sur le point de la communion fréquente et de la communion des enfants des pratiques et des théories peu conformes au mystère du Christ et si étendues et obstinées qu'il a fallu toute l'intrépidité surnaturelle de Pie X pour rétablir l'attitude authentique. Si, malgré toutes les circonstances défavorables, ce programme de prière s'est fidèlement maintenu dans le culte de l'Église en dehors des actions sacramentales qui exigeaient une autre structure, c'est qu'il mérite que nous en ayons l'intelligence théorique et pratique, que nous le respections et le rendions familier aussi à notre peuple.

Henri Chirat.

LE LIEU DE LA CÉLÉBRATION

Il faut donc que je suggère en une demi-heure la matière d'un volume. Qui pis est, une matière dont l'intérêt serait plutôt dans la variété de ses cas que dans ses constantes. Je ne puis m'en tirer qu'en dégageant les principes du discernement et en les illustrant de quelques notables applications. Cela en termes trop brefs et trop sommairement expliqués. Je dois aussi m'excuser, auprès de ceux d'entre vous qui auraient suivi ces dernières années mes efforts, de répéter certaines choses que j'ai déjà souvent dites et redites.

Quand nous voulons — ce sont les expressions du programme de cette session — « un aménagement adapté aussi parfaitement que possible à une célébration authentique », nous devons donner à ces deux mots : « adapté » et « authentique », le sens le plus fort.

Trop d'architectes et même d'ecclésiastiques partent d'une certaine idée qu'ils se font de l'église, de l'aspect qu'elle doit, pensent-ils, présenter afin qu'elle ait l'air d'une église, et ils *adaptent* cette conception tant bien que mal aux exigences de la célébration. C'est le contraire qu'il faut faire, quitte à ce qu'on ne retrouve plus même l'aspect accoutumé. Nous pensons, à la réflexion, que le mot « adapté » est faible au point d'être équivoque, et nous disons : la célébration, telle qu'elle devra être accomplie en tel lieu, devra déterminer son espace architectural, et même l'aspect de celui-ci, comme un animal secrète sa coquille. Le pasteur Eckly a trouvé cette formule heureuse : L'édifice du culte chrétien est « *comme la pétrification du principe intérieur* » de ce culte[1].

Quant à l'*authenticité* de la célébration, nous l'entendons en

1. Il dit : « L'édifice cultuel chrétien épouse la forme du chemin spirituel parcouru par la communauté chrétienne, il matérialise ce chemin, il est comme une pétrification de son principe intérieur » (*Essai sur l'architecture religieuse en fonction de la communauté chrétienne et de son culte*, thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, *dactylographiée*).

devenir. L'édifice doit y contribuer; il ne doit pas tant correspondre à ce qu'est, à l'état brut, la communauté qui l'engendre qu'à ce qu'il faut qu'elle devienne par la célébration même du Mystère où cette communauté se réalise surnaturellement. Bien sûr, les œuvres humaines ne sont jamais que des compromis entre ce qui devrait être et ce qu'on est forcé de subir; aussi est-il bien à présumer que le lieu du culte correspondra toujours en fait aux imperfections de la communauté plus qu'à ce qu'elle serait en étant fidèle au meilleur d'elle-même. Mais nous ne prenons pas à la légère notre parti de cette rançon payée à la routine de tous, au manque de caractère de certains responsables, à leur maladresse dans l'art de persuader. Le plus souvent, les églises, parce que ce sont les préjugés qu'elles satisfont, renforcent le médiocre et le détestable qui est en surface, au détriment de valeurs profondes qu'il s'agirait de révéler à elles-mêmes, d'accomplir. Dès qu'il s'agit de communauté, nous devons avoir comme la hantise de faire mentir le mot habituellement si vrai de Nietzsche : « Toute communion rend commun. » L'édifice du culte doit *édifier* la communauté, nullement de la façon banale que l'on entend d'ordinaire, mais en l'élevant au suprême d'elle-même.

Si maintenant nous nous demandons comment l'édifice contribuera à cette *authenticité* plénière de la célébration, j'aperçois quatre lignes dans lesquelles il nous faut pousser nos analyses et nos recherches.

I. — La célébration comme accomplissement du mystère du salut

L'édifice du culte se présentera comme une enceinte entièrement sacrée, mise à part dans la cité. Son emplacement et son aspect pourront différer selon la valeur plus ou moins chrétienne, différemment chrétienne de cette cité. Comme l'ambition chrétienne est d'appeler toute la cité à devenir l'Église, cet édifice sera comme un appel aussi manifeste que possible, et parlant aux yeux la langue des hommes d'aujourd'hui, mais d'une façon qui ne sera aucunement publicitaire; on ne s'y livrera à aucune sorte de surenchère. Encore une fois, l'église est à part, met à part. Elle donne accès à un monde supérieur, elle est la porte du ciel. Le mystère qui s'y célèbre est celui des noces éternelles du Christ et de son Église; l'assemblée qui s'y réunit est celle des fidèles, *gens sancta, regale sacerdotium.*

Ce n'est pas à l'édifice lui-même de jouer le rôle apologétique et propagandiste; ou plutôt, la seule façon dont il pourra le jouer,

ce sera de toucher dans les âmes ce qui, à leur insu peut-être, est déjà *fidèle*. Comment cela ? En favorisant l'accomplissement le plus vraiment *sacré* du mystère et en faisant rayonner celles des béatitudes évangéliques qui ont un équivalent architectural ou plastique : la pauvreté (le dépouillement sacré, même dans les cas exceptionnels où quelque magnificence s'impose, l'évidence du détachement), la faim de justice (sous l'aspect de la vérité et de la justesse dans la dispensation des moyens), la pureté et la paix.

C'est par cette traduction pour les yeux des béatitudes évangéliques et non point par la pratique d'un « style » déterminé ou de quelques conventions que ce soit que l'église se distinguera, sera « à part » des autres édifices de la cité [2]. Elle offrira en cela comme en tout le reste un équivalent plastique de la célébration elle-même qui, toute réglée qu'elle est en rites sacrés, doit être *sincèrement* l'œuvre de la communauté temporelle, « charnelle ». Ce n'est qu'au milieu du XIX[e] siècle que l'église a cessé par son aspect d'être homogène à la cité, a affecté volontairement de se distinguer des autres édifices par des formules de style (le faux gothique, le faux roman, maintenant diverses variétés d'un faux « moderne »). Ce sont là des trahisons de la *séparation* véritable exigée par le *sacré*, laquelle doit être le plus purement possible une qualité spirituelle. Il ne faut pas que l'église donne à ceux qui y viennent l'impression que, pour participer à la célébration, ils doivent cesser d'être eux-mêmes et adopter une attitude fausse à force d'être convenue.

Les équivalents plastiques des Béatitudes importent souverainement. Leur exigence devrait se substituer, dans l'imagination de quiconque est responsable d'une église, aux intentions sentimentales qui aujourd'hui priment trop souvent, mêlées à des prétentions tapageuses et à une indiscrète volonté d'enseigner. Sentimentalité et prétention sont évidemment à bannir; quant à l'enseignement, l'édifice ne doit le donner que selon l'esprit de la célébration, c'est-à-dire avec une intention proprement *contemplative*. On ne saurait trop méditer le texte du Concile de Trente, qui justifie les rites contre les protestants en déclarant que leur raison d'être est « d'exciter les esprits des fidèles à *contempler* les réalités sublimes qui sont cachées dans le sacrifice de la messe [3] ». Aider à contempler le mystère célébré, au lieu d'en distraire par les cacophonies, le disparate...

A ce sujet, nous nous refusons, après bien des réflexions, à

2. Cf. « Christianisme ou paganisme dans l'architecture moderne », *La Maison-Dieu*, n° 17, pp. 66-76.
3. Sess. XXII, cap. 5. Denz., n. 943.

formuler aucune règle générale. Les conditions sont trop diverses. Selon les milieux chrétiens, les dimensions des édifices, les matériaux employés, les possibilités des créateurs et, quand il s'agit d'églises existantes à réaménager, selon le caractère de ces églises, on peut aussi bien réaliser un local dépouillé où les moindres gestes des célébrants, et même peut-être les mouvements de l'assemblée, sont susceptibles d'une éloquence extraordinaire, ou bien une atmosphère *féerique* par le jeu des couleurs et la distribution de la lumière (cette dernière solution est terriblement dangereuse, mais ne doit pas être exclue en principe si des artistes de qualité s'en révèlent capables) [4].

Dans tous les cas, le caractère de l'édifice et de sa décoration doit dissiper l'impression que ressentent les hommes d'aujourd'hui, que la célébration liturgique est la survivance anachronique de rites périmés : la réalité éternelle des mystères est le plus trahie par un rappel conformiste de formes passées. Tout ce qui dans le lieu du culte donne l'impression de la routine, du désuet, est la trahison du sacré — du moins du sacré selon le Christ.

Dans la distribution des éléments qui composent une église, dans leurs rapports réciproques, une sorte de tension viendra toujours de ce que deux aspects antithétiques sont essentiels l'un et l'autre à la célébration liturgique, et que l'on peut mettre l'accent sur l'un ou l'autre d'entre eux. En tant qu'elle rend présente parmi nous la substance même des choses éternelles, elle suggère un plan rayonnant, selon lequel le mystère se célèbre *au cœur de la communauté*. Au contraire, en tant que la célébration signifie l'espérance de ces réalités à venir qui ne sont possédées que dans la foi, elle suggère un plan moins statique et plus dynamique, non centré mais linéaire, figurant la marche du peuple en exil, orienté vers cette célébration qui annonce le Christ *donec veniat* et en appelle le retour. Sans doute ne faut-il pas exagérer cette opposition, mais elle nous est au maximum signifiée par certains protestants contemporains comme une conséquence extrême de leur eschatologisme. Nous pensons d'abord qu'il faut en être averti afin d'agir en pleine connaissance de cause, et puis l'on doit, croyons-nous, retenir de la seconde conception une tendance à signifier dans l'espace du lieu de la célébration la destinée temporelle de ceux qui l'accomplissent, laquelle se meut, selon le mot de Karl Barth, « entre le baptême une fois reçu et la communion à recevoir toujours à nouveau »; ce qui nous fait répugner, avec le pasteur Eckly, à « fondre dans un ensemble unique » le baptistère et l'autel. (Quoique le bap-

4. Cf. *L'Art sacré*, 1949, nos 1-2, « La décoration des églises ».

tistère doive être le plus ouvert possible sur l'espace communautaire, nous pensons qu'il est bon de lui maintenir sa place traditionnelle à l'entrée de l'église.)

Le caractère *sacré* du lieu de la célébration imposera sa marque à tous les éléments. L'autel d'abord manifestera clairement aux yeux qu'il n'est pas n'importe quelle table, mais celle du sacrifice [5]; aucune évocation de la vie ordinaire ne sera faite en ravalant le sacré au profane, mais au contraire les ressources de l'art leur donneront leur sens cultuel [6].

Pour en finir avec l'essentiel de ce que nous avons à dire au sujet du premier point, nous croyons nécessaire d'insister sur ceci que l'église doit être traitée d'abord comme le lieu de la célébration, mais qu'elle est aussi celui de certains des *préliminaires* à cette célébration (confessions, paraliturgies) et celui de la *prière privée*, en particulier de l'adoration individuelle ou en petits groupes, du Saint-Sacrement conservé au tabernacle [7]. Je crois devoir y insister, parce que les espaces, les volumes que font désirer ces fonctions secondaires de l'église, loin de contrarier ceux qu'exige la célébration elle-même, lui conviennent. Le P. Roguet a montré [8] que les para-liturgies ne requièrent guère de dispositions architecturales particulières. Quant à l'adoration du Saint-Sacrement, la prière privée, elles appellent des volumes intimes qui mettent en valeur le grand volume communautaire, le complètent par des zones basses et volontiers enveloppées de pénombre, forment des locaux supplémentaires dans les circonstances exceptionnelles.

II. — La célébration comme œuvre commune du clergé et des fidèles [9]

C'est, avons-nous dit, toute l'enceinte de l'église qui est sacrée. Il faut refuser une opposition entre une conception soi-disant sacrale de l'église et une conception soi-disant populaire, l'une mettant en valeur le sanctuaire et n'assurant que secondairement la participation des fidèles, l'autre se préoccupant d'abord de

5. Encyclique *Mediator Dei*, éd. Roguet, n° 58, avec la note, Éditions du Vitrail, 1948.
6. Cf. *L'Art sacré*, 1947, n^{os} 8-9, pp. 211-212.
7. *Cahier de l'Art sacré*, n° 4, 1946, « Le plan d'église », pp. 26 et ss.
8. *L'Art sacré*, 1947, n^{os} 8-9, pp. 226-231.
9. Cf. R. P. Congar, « Théologie de l'église, maison du peuple de Dieu », dans *L'Art sacré*, 1947, n^{os} 8-9, pp. 205-222.

disposer au mieux l'assistance et réduisant le sanctuaire à sa plus simple expression.

Le rapport du sanctuaire et de l'espace occupé par le peuple, une synthèse vivante des deux, doit être une préoccupation maîtresse. Visibilité et acoustique l'assureront. Mais ici encore nous devons renoncer à réduire la diversité des cas. Un grand espace entre l'autel et le peuple n'est pas défavorable, comme on pourrait le supposer, à la communication, pourvu que rien dans cet espace ne donne l'impression de rupture et lorsque l'assemblée est nombreuse; alors, dit M. Michonneau [10], « l'âme commune a la force de traverser cet espace ». Le plus ou moins d'élévation du sanctuaire peut aussi différer beaucoup selon sa largeur, sa profondeur, la disposition des degrés, la dimension de l'église, et surtout — encore et toujours — l'importance de l'assemblée. On doit en dire autant de l'opportunité ou de l'inopportunité de l'autel tourné vers le peuple; néanmoins, dans tous les cas où cet autel est fortement élevé au-dessus de l'assemblée, monumental et assez éloigné, il doit être proscrit (on l'a constaté par exemple à la basilique de Blois). Il est capital que l'autel ne soit pas à contre-jour ou, du moins, que le jour des fenêtres qui se trouveraient derrière lui soit tamisé. Lorsqu'on fait fonctionner des lumières artificielles, l'autel ne doit pas être éclairant, mais éclairé.

Faut-il que le sol monte ou descende vers l'autel, ou soit horizontal? Nous pensons que les trois solutions sont possibles. Dans le cas d'un sol descendant, il faut éviter l'impression de rupture, grâce à des degrés particulièrement accueillants, à l'entrée du sanctuaire, et être sûr que l'assistance sera dense lors des célébrations. Sans cela, « l'âme commune » n'est pas assez forte pour surmonter l'impression d'être plutôt à un spectacle que de participer à un acte fraternel. Si cette assistance est nombreuse, la bonne visibilité rend particulièrement favorable à sa communion cette inclinaison du sol.

La communion sacramentelle est évidemment l'acte communautaire par excellence. Il est bon de signifier aux yeux son intégration à la célébration eucharistique, en évitant de donner à l'appui de communion la forme d'une table distincte de l'autel. « S'approcher de la sainte table », c'est s'approcher de l'autel. On peut aussi, comme l'a fait récemment Pierre Vago à Saint-Michel de Marseille, donner d'une façon très ostensible, dans une proportion moindre, la forme de l'autel à cet appui.

Il est bien désirable que le même crucifix — lequel est obligatoire au-dessus de l'autel pour rappeler que le sacrifice est celui

10. *Cahier de l'Art sacré*, n° 4, n. 6.

même du Calvaire — le rappelle à la fois au célébrant et au peuple.

Il ne faut pas seulement que le culte soit indissolublement l'œuvre commune du clergé et des fidèles, mais qu'en lui la communauté prenne conscience d'elle-même. Voilà encore qui suggère un plan rayonnant et large, mais non pas nécessairement en cercle ou polygone régulier avec sanctuaire au centre. Cette question est beaucoup trop complexe pour que nous la traitions dans ce bref exposé; il faudrait avec beaucoup d'attention peser le pour et le contre[11]. Disons seulement que les inconvénients du plan centré nous paraissent graves. Mais le vœu en est tellement général que l'on souhaite de voir tenter quelques réalisations de dimensions diverses, afin que l'on puisse enfin juger à l'épreuve. Quelque sérieux que soient les risques, ils valent d'être courus, et ils ne doivent pas être bien terribles, car si vraiment la disposition s'avère trop fâcheuse, sans doute pourra-t-on, sans grands remaniements de l'architecture elle-même, déplacer jusque sur le bord le sanctuaire central de ces églises polygonales ou rondes.

Ici se poserait une autre grave question : celle de savoir si l'on ne doit pas souhaiter que le lieu de la célébration se rapproche de la disposition des cinémas et des théâtres avec leurs étages de vastes tribunes. Nous ne le pensons pas. Il nous semble que l'intention qui commande la disposition de ces salles de spectacle est précisément de faire au mieux *assister à un spectacle*, durant lequel les rapports entre les assistants sont « accidentels ». Que ce spectacle soit si prenant qu'il crée entre eux une « âme commune » d'une force singulière, cela est d'un tout autre ordre que la participation à la célébration liturgique et fraternelle.

III. — La célébration comme œuvre hiérarchique

Le souci de l'unité communautaire ne doit pas exclure le sens de la hiérarchie — hiérarchie des fonctions et hiérarchie des célébrants et participants. La distinction doit donc être nettement marquée entre le sanctuaire et l'espace occupé par les fidèles, comme, dans le sanctuaire, l'autel doit être mis à part et solennisé. Bien entendu, cet autel doit être en bonne lumière.

Néanmoins, ici encore l'on hésite à donner des règles exclusives. Les exemples anciens attestent la variété des possibilités heureuses : sanctuaires et nefs formant plus ou moins des éléments d'architecture distincts ou appartenant au contraire au

11. Cf. *Cahier de l'Art sacré*, n° 4, n. 47-50.

même volume, plus ou moins ouverts ou profonds, plus ou moins éclairés, sol et couverture du sanctuaire plus ou moins élevés par rapport à ceux du volume occupé par les fidèles... Les ressources de l'éclairage électrique sont venues varier encore les possibilités. Je remarquais récemment à la basilique de Blois l'heureux effet d'un vaste sanctuaire habituellement mystérieux en sa pénombre au bout d'un vaisseau lumineux, tandis que durant la célébration il peut se remplir d'une plus ou moins intense clarté.

Dans la célébration par excellence, la messe solennelle, s'accuse au maximum une direction ascendante à sens unique, des fidèles au prêtre. De toute façon, il nous semble qu'au-delà du prêtre et de l'autel, il ne doit rien y avoir. C'est pourquoi, même si l'on faisait des églises rondes ou polygonales avec autel central, nous pensons qu'il faudrait réserver un secteur plus ou moins large que n'occuperait pas l'assemblée; sans doute cela ferait-il déplacer l'autel vers le tiers ou la moitié du rayon. Un diamètre dominant s'imposerait, déterminerait un sens longitudinal dans la composition et rectifierait les zones de l'assemblée selon un parti qui ne serait plus parfaitement centré.

IV. — Qu'est ce peuple qui célèbre ?

Puisque la célébration est l'œuvre commune du clergé et de la communauté, il est évidemment capital de diversifier les édifices selon ce qu'est chacune des communautés.

En ce qui concerne le *caractère* propre à chacune, ce qu'il y aurait à dire est trop divers et complexe, et du reste il me semble que c'est une question toute neuve.

Il faut que la communauté des jours de grande fête ait une autre âme que celle des simples dimanches. Aussi est-il bien désirable de pouvoir le plus possible faire varier l'aspect de l'église selon les circonstances, et c'est-à-dire de prévoir les emplacements d'une décoration amovible. Ce rôle de la décoration amovible serait heureusement joué de nouveau par des tapisseries, comme elle le fut autrefois.

Quant au *nombre* des assistants, comme il varie énormément du dimanche aux jours de la semaine, il est bien désirable que le maître-autel ne serve qu'à la célébration dominicale et qu'un lieu proportionné à la petite assistance des jours ordinaires serve à la célébration quotidienne, lieu proportionné à cette faible assistance en hauteur comme en surface, présentant un caractère plus intime, et c'est là que serait habituellement la sainte Réserve.

Il est capital que l'assemblée ne se sente pas perdue dans un

espace trop vaste pour elle. D'où la nécessité de locaux affluents, lorsque la différence est trop forte entre l'assistance des dimanches ordinaires et de fêtes exceptionnelles[12], d'où ce problème nouveau, un des plus intéressants qu'offre l'architecture religieuse aujourd'hui, qui est de diviser, lorsque c'est possible, les églises héritées d'un passé où la population pratiquante était plus nombreuse. (Division souvent provisoire, espérons-le, car il faut bien espérer la reconquête, mais souvent aussi division définitive dans les pays qui se dépeuplent irrémédiablement.)

Conclusion

Nous concluons en insistant, avec Rudolf Schwartz[13], sur l'extrême complexité des problèmes, sur la nécessité de les traiter sans idée préconçue, en cherchant la forme qui correspond le mieux aux données. Tout problème, profondément étudié, a sa solution dans une forme simple; mais cette forme procède selon le cas de principes différents; il ne faut pas avoir un parti pris de plan basilical, ou ovoïde, ou polygonal, ou en trapèze... Il faut trouver l'exacte « pétrification du principe interne[14] ».

fr. Pie-Raymond Régamey, O. P.

12. *Cahier de l'Art sacré*, n° 4, n. 51 (le cas du Petit-Colombes).
13. Article dans la revue suisse d'architecture, *Werk*, 1949. R. Schwartz est le grand théoricien allemand de l'architecture religieuse.
14. Rappelons l'article de Pierre Vago, *La Maison-Dieu*, n° 17.

LE CHANT, ÉLÉMENT ESSENTIEL DE LA CÉLÉBRATION DU CULTE

L'objet même de notre étude est formulé, dans le *Motu Proprio* de S. S. Pie X sur la musique sacrée, par cette expression bien connue : *La musique sacrée... partie intégrante de la liturgie.* Puisque le chant est la première forme de la musique liturgique, nous concluons immédiatement que toute liturgie sans chant est atteinte en son intégrité. Cette constatation suffit donc à légitimer au point de départ notre thèse :

Le chant, élément fondamental de la célébration du culte.

La première partie de ce travail sera consacrée à une rapide investigation de la tradition religieuse, particulièrement dans le christianisme.

Instruits, par la prière chrétienne des siècles, des préférences de l'Église, nous nous efforcerons dans la deuxième partie de lui confronter notre usage actuel du chant liturgique, et, s'il y a lieu, d'élargir notre jugement de chef de la prière.

PREMIÈRE PARTIE

Le donné de la Tradition

Le chant, phénomène naturel.

Dans la célébration du culte chrétien, la lecture de la sainte Écriture et la proclamation de la Bonne Nouvelle annoncée par Jésus-Christ apparaissent comme un élément propre à notre reli-

gion. Il n'en est pas de même de cet autre élément fondamental de la liturgie : le chant. Le chant est un phénomène humain naturel et nécessaire, comme la parole ou comme les gestes, par lesquels les hommes s'expriment leur amitié. Si certains individus semblent exceptionnellement privés du besoin ou du pouvoir de chanter, le chant, lui, n'est absent d'aucune société humaine. C'est pourquoi, de même que tous les peuples et toutes les civilisations ont leur religion, *tous les cultes ont leurs chants rituels.*

Élément cultuel universel.

Pour rendre toute sa force à une telle affirmation, désormais banalisée pour nos esprits, il faudrait nous remettre en mémoire la place essentielle que tient le chant dans les religions anciennes, primitives ou modernes. En notre civilisation rationalisée et partiellement sclérosée, nous admettons volontiers que certains modes spontanés d'expression humaine, comme le chant ou l'expression des gestes, sont des valeurs négligeables ou primitives. Dans notre humanisme cérébral et technique, nous délaissons volontiers le chant qui devient l'affaire de professionnels dont nous admirons la virtuosité. En regard de cette attitude, contentons-nous de rappeler quelques faits.

Dans toutes les scènes de sacrifices représentés sur les bas-reliefs assyriens, on voit, dans un coin, plusieurs musiciens ou chanteurs. Les anciens livres chinois nous détaillent longuement le rituel des chants qui accompagnent chaque geste des cérémonies religieuses. L'abondante littérature védique n'est autre que celle des hymnes religieuses de l'Inde primitive. Je passe sur les civilisations gréco-latines, trop présentes à nos esprits, pour évoquer la place que tient le chant dans la vie des nègres d'Amérique. Les travaux de la plantation ou les labeurs domestiques s'accompagnent de quelqu'un de ces *Spirituals* que la mode a, ces dernières années, répandus en France. Tous les renouveaux religieux, tous les *revivals* s'accompagnent d'une recrudescence du chant religieux, depuis la gnose jusqu'aux sectes issues de la Réforme. On peut même combattre la religion, l'idéologie qui prend sa place s'appuie encore sur la valeur permanente du chant. La Convention avait compris que le *Ça ira* portait en lui une incomparable force révolutionnaire — comme, de nos jours, l'*Internationale* — et elle prit soin, dans les fêtes de la liberté, de faire une large place aux hymnes populaires : *Hymne à la nature, Hymne à la liberté.* Nous ne poursuivrons pas davantage cet inventaire facile, mais instructif, et contentons-nous, avant d'aborder la tradition judéo-chrétienne, de faire deux remarques.

Tendance magique.

Pour toutes les sagesses antiques, chinoise, indoue, grecque, arabe, etc., la musique est d'origine divine et jouit, parmi toute la création, d'une situation privilégiée[1]. C'est pourquoi le chant est, dans le culte, le mode par excellence de l'hommage à la divinité. Mais la tendance utilitariste naturelle au peuple eut vite fait d'exploiter un si précieux avantage. Dans les cultes anciens, la croyance au pouvoir magique de la musique et sa pratique sont très répandues. Les mythes d'Orphée et de Krischna en sont le témoignage. Plus près de nous, la tradition arabe nous enseigne que, à telle heure du jour, à tel jour de la lune, à tel moment de l'année, telle mélodie acquiert un pouvoir spécial. La musique est, dans tous les pays, l'instrument le plus utilisé de l'action magique.

Tendance ascétique.

Or, nous remarquons également dans toutes les sagesses antiques un courant opposé à celui-ci. Sans doute à cause de l'origine mystérieuse de la musique et de sa puissance exceptionnelle, il est conseillé au sage de s'en abstenir. Un soupçon pèse sur elle. « Les hommes saints, dit le Yo-Ki, se sont bornés à parler des rites et de la musique. » Et la loi de Manu : « Le chant, la danse, la musique instrumentale sont des vices issus de l'amour du plaisir. » Le novice brahmane doit s'en abstenir et le brahmane doit se borner à observer les rites. Les mystiques de l'Islam ne sont pas moins sévères : la musique est sous le patronage de Satan; il convient de se méfier. Une certaine réserve dans l'usage de la musique, pressentiment de la dialectique de silence, semble donc s'imposer déjà à la conscience religieuse païenne. La liturgie chrétienne devra trouver sa voie entre l'usage magique et l'abstention du chant dans la célébration du culte.

En Israël.

Cette voie s'ouvre à travers l'histoire religieuse d'Israël. Le peuple choisi, séparé, auquel il est rigoureusement interdit de

1. Un mythe commun, proche parent de celui de Prométhée dérobant le feu du ciel, ou d'Ève mangeant le fruit de la connaissance du bien et du mal, pourrait être dégagé de toutes ces traditions. La forme arabe est particulièrement claire : Dieu enseigna la musique à ses anges. Mais Iblis (Satan), après s'être révolté, en conserva le secret et commença de l'enseigner aux hommes. Quoique imparfaitement instruits de cet art de l'au-delà, nous participons par la musique à une connaissance et à une puissance divines.

représenter Dieu en aucune figure de pierre taillée ou de bois sculpté, chante et joue des instruments à l'instar de ses voisins sémites. Dans la vie cultuelle et sociale des Hébreux, le chant tient une place considérable. Ayant passé la mer Rouge avec tout son peuple, Moïse entonne un cantique : *Cantemus Domino.* Puis Marie, sa sœur, et plus tard Anne, mère de Samuel, en attendant le *Magnificat* de l'autre Marie. Le livre de la Loi réglemente lui-même minutieusement l'emploi des chanteurs et des instruments pour les différentes fêtes. L'existence même des cent cinquante psaumes, témoins des rythmes et chants palestiniens, nous prouve surabondamment la place essentielle du chant dans la religion d'Israël.

Formes essentielles.

Le contenu des psaumes vous est très familier. Leur forme chorale originelle l'est sans doute un peu moins. Retenons donc que l'exécution des psaumes était confiée normalement aux lévites et qu'à côté du chant les instruments y tenaient une grande place. Mais le peuple y intervenait souvent par des acclamations : *Amen, Alleluia,* ou bien par un refrain. Chaque strophe du psaume XLII, *Sicut cervus,* se termine par ces mots : *Espère en Dieu, car je le louerai encore.* Et chaque verset du psaume CXXXVI réitère cette acclamation : *Car sa miséricorde est éternelle.* Le psaume pascal (CXVIII) engage un grand dialogue entre le chœur, les prêtres et la foule, prototype des compositions symphoniques de notre liturgie chrétienne.

Optimisme et pureté.

Voie d'optimisme que celle d'Israël célébrant Iahvé avec une grande variété de chant et d'instruments de musique, mais voie purifiée de toute idolâtrie et de toute magie. *Cantemus Domino; Ploremus coram Domino; Spera in Deo...* C'est la louange, l'adoration, la confiance, le repentir que porte le chant des psaumes, jamais le trouble, l'exaltation morbide ou l'action diabolique. Déjà cette musique est pure; c'est déjà la voix de l'Église et le cantique de l'Épouse qui monte vers Dieu.

Christianisme.

Lorsque Jésus-Christ paraît, il nous libère de la loi et nous donne la religion en esprit et en vérité. Ses disciples quittent le temple pour trouver l'Emmanuel, abandonnent les sacrifices d'a-

nimaux pour immoler l'Agneau véritable. Les rites anciens sont abolis; la réalité remplace les figures. Mais la voix de l'Église, elle, n'a pas besoin d'un nouveau sacrement, car le propre du chant est d'être toujours nouveau, ou plus exactement renouvelé : *Canticum novum*. C'est pourquoi, dans le culte nouveau, le chant ancien demeure [2].

A l'exemple du Christ, qui dut souvent, comme à la synagogue de Nazareth, chanter le texte de la loi avant d'enseigner, et qui, au soir du jeudi saint, entonna le grand *hallel*, les disciples chantaient dans leurs assemblées. Saint Paul recommande aux fidèles de Colosses de s'entretenir *les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels*. Cinquante ans plus tard, Pline le Jeune apprend à Trajan que les chrétiens ont coutume de se réunir avant le jour pour chanter des hymnes en l'honneur du Christ. Le chrétien est un homme qui chante la gloire de Jésus-Christ ressuscité.

Premiers siècles.

Il est du plus haut intérêt de scruter les premiers siècles du christianisme pour y découvrir la manière dont le chant s'est inséré dans le mystère chrétien, comment il a trouvé sa place dans la célébration du culte, ses formes essentielles et permanentes.

Psaumes.

Le fond de la prière chantée par les premiers chrétiens fut, sans aucun doute, constitué par les psaumes. Ils sont restés depuis la base du chant liturgique.

Philon nous décrit dès le I^er^ siècle quatre types de psalmodie, connus des Juifs, et que nous retrouvons dans l'usage de l'Église [3].

La première manière est appelée *directe*. Elle prend le plus souvent la forme du solo intégral. Le psaume se déroule du début à la fin sans modifications dans la distribution ou le nombre des

2. Le chant seul; non les instruments de musique d'une manière habituelle. Toutefois il ne faut pas chercher à ce fait une raison théologique ou liturgique, mais uniquement sociologique et pastorale. Devant l'usage des instruments de musique chez les gréco-latins les Pères furent contraints à une attitude de prudence morale qui s'explique aisément.

3. Nous empruntons les conclusions des travaux de J. de Valois, cf. *Musique et Liturgie*, n° 2, mars-avril 1948, « Les fidèles et le chant liturgique ».

exécutants. La psalmodie consistait soit en un récitatif très simple, soit en un chant orné qui est l'origine de nos *traits*. Lorsque les fidèles avaient assez de mémoire pour retenir tout le psaume — fait exceptionnel sans doute, mais dont saint Basile est témoin —, ils pouvaient joindre leur voix à celle du chantre.

La deuxième forme de psalmodie est mal dite *antiphonique*[4] et mieux dite *alternée*. Elle se répandit en Orient au IV^e^ siècle sur l'initiative de saint Ephrem, et en Occident au V^e^ siècle par l'intermédiaire de saint Ambroise. Elle eut grand succès et l'usage chrétien en fut révolutionné. Deux chœurs se renvoient tour à tour la suite des versets du psaume. Cet usage s'est conservé dans la psalmodie de l'office romain. Nous savons toutefois que cette psalmodie était le fait d'une élite, le plus souvent communauté de clercs ou de moines, à laquelle se joignaient quelques fidèles.

La majorité des fidèles, en effet, ne pouvait retenir le texte des psaumes. Pour satisfaire à leur désir de prendre part au chant, on eut recours de bonne heure à une troisième forme, la forme *responsoriale*. Cette psalmodie est couramment pratiquée au temps de saint Augustin de la manière suivante : un lecteur monte à l'ambon; il chante un verset; tous le reprennent immédiatement, et ainsi de suite jusqu'à la fin du psaume. Nous rencontrons toutefois une autre forme de chant responsorial encore plus simple. A une suite de versets en récitatifs exécutés par un soliste, la foule ajoute une vocalise ou ritournelle, toujours identique. Saint Ambroise compare cette intervention de la foule au fracas des ondes.

Or, cette ritournelle s'orna bientôt d'un texte, librement inspiré du psaume. C'est l'origine des tropaires byzantins et de nos antiennes latines. On combina l'antienne avec la pratique de la psalmodie à deux chœurs alternés. Les deux chœurs se réunissent pour chanter l'antienne et l'on obtient une quatrième forme de psalmodie : la psalmodie *à refrain*, soit qu'on exécute l'antienne après chaque verset, comme dans l'*introït* ancien ou le psaume *invitatoire* de matines, soit qu'on la reprenne seulement au début et à la fin.

Avant de quitter la forme du chant responsorial, signalons ses deux développements romains :

1) Le *répons bref*, prototype de la forme *rondo*, représente

4. Au sens original de la musique grecque, l'antiphonie est l'alliance *à l'octave* de deux chœurs à voix égales (formation que les anciens observaient rigoureusement) formant exceptionnellement un chœur mixte — et non pas l'alternance de ces deux chœurs. Il vaut donc mieux réserver l'appellation d'*antiphonique* à la quatrième forme de psalmodie avec refrain.

l'une des formes les plus intéressantes du chant liturgique populaire :

A. Refrain (solo) : *In manus tuas Domine commendo spiritum meum.*
A. *bis.* (tous) : *In manus tuas*, etc...
B. 1er verset (solo) : *Redemisti nos Domine, Deus veritatis.*
A' Refrain (tous) (partiel ou total) : *Commendo spiritum meum.*
C. 2e verset (solo) : *Gloria Patri*, etc...
A. Refrain (tous) : *In manus tuas*, etc...

Le rôle de la foule ne consiste qu'à reprendre ce qu'elle vient d'entendre : un texte court, une mélodie simple.

2) Le *répons prolixe* (à matines, *graduels* et *offertoires*). La mélodie ornée de ces pièces les réserve à des solistes.

Hymnes.

Le culte chrétien, dès ses origines, ne s'est pas contenté du seul chant des psaumes hérité de la Synagogue : ils ne chantaient point le Christ. Saint Paul nous parle d'ailleurs d'*hymnes* et de *cantiques* (sans que nous puissions traduire avec certitude). Plusieurs passages des Épîtres du même Paul reproduisent peut-être des hymnes primitives :

> Celui qui a été manifesté en chair,
> Justifié par l'Esprit,
> Vu des anges,
> Prêché aux gentils,
> Cru dans le monde,
> Élevé dans la gloire... (I Tim., III, 16.)

Il est également probable que l'on dut utiliser de fort bonne heure pour le culte certaines doxologies de l'Apocalypse :

> Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu,
> Le Tout-Puissant qui était, qui est et qui vient. (Ap., IV, 8.)

La substance de notre *Gloria in excelsis* est sans doute fort ancienne, et l'on fait remonter au IIe siècle l'hymne célèbre des vêpres grecques : *Phôs hilaron.*

Il semble toutefois que les grandes créations liturgiques de l'hymnodie, qui forment le répertoire le plus considérable du chant chrétien, soient nées des *exigences du lyrisme populaire*, difficilement satisfait de la psalmodie des ascètes. Nous avons déjà vu l'antienne ou refrain naître de la psalmodie responsoriale créée à l'usage du peuple. Une vague nouvelle de chant populaire venue d'Orient va maintenant déferler sur toute l'Église.

Le chant des couplets faciles a toujours séduit et attiré les

masses. Les hérétiques de tous les temps trouvèrent en eux un levier puissant pour propager leurs erreurs, et les missionnaires la vérité. Au IV^e^ siècle, un certain gnostique syrien, Bardesane, eut l'idée de composer cent cinquante hymnes populaires qui eurent le plus vif succès. Saint Ephrem estima que cette force serait mieux placée au service de la vérité que de l'erreur, et commença lui-même à composer des hymnes. Elles sont constituées de courtes strophes écrites en poésie tonique, c'est-à-dire que le nombre des vers d'une part et le nombre des accents pour chaque vers d'autre part est constant dans toutes les strophes. Elles s'adaptent donc facilement sur une mélodie toujours identique à elle-même. Rien de plus populaire que le rythme tonique, qui satisfait le goût des masses pour les scansions régulières et simples, tandis que les textes, de facture robuste et élémentaire, s'incrustent en sa mémoire. Cet usage des hymnes se répandit fort vite et donna naissance aux innombrables tropaires et odes de la liturgie orientale. Saint Ambroise eut connaissance de cette forme nouvelle de chant liturgique; il écrivit à son tour, en langue latine, ses hymnes en dimètre iambique (qui sont un acheminement vers la poésie tonique latine). On sait, par saint Augustin, quel succès il obtint près du peuple de Milan.

La voie était ouverte aux Romanos le Mélode, aux Venance Fortunat, aux Prudence, aux Adam de Saint-Victor, aux Thomas d'Aquin. Tous ne surent pas maintenir la perspective populaire des origines, mais on constate des ressourcements périodiques à la veine du lyrisme populaire dans le chant liturgique : floraison des *proses* et des *séquences* à partir du XI^e^ siècle; succès immense du *choral* dans l'Église catholique d'abord puis réformée; multiplication à l'usage des missions de campagne des *cantiques populaires*, etc. Tout en veillant à garder la pureté de sa tradition, l'Église, écartant le moins bon, recueillant le meilleur, n'a pas refusé au bon peuple chrétien un élément du culte si propre à aider sa faiblesse.

Récitatif liturgique.

Ni la végétation abondante et fleurie de l'hymnodie, jaillissement incoercible du lyrisme religieux, ni la source première et irremplaçable de toute la prière liturgique que sont les psaumes ne doivent cacher à nos yeux la charpente essentielle du chant liturgique constituée par le *récitatif* sous toutes ses formes. Quand le célébrant ouvre la bouche, quand les ministres sacrés ou le lecteur se présentent devant le peuple, ce n'est pas pour exécuter des hymnes ou des vocalises, ni même pour chanter un psaume.

Lectures et prières.

Tantôt c'est pour proclamer, sans affectation mais avec plus de respect et de solennité que par la simple lecture[5], la Parole de Dieu : c'est le chant de la leçon, de l'épître, de l'évangile. Tantôt le célébrant rassemble la prière de tous en une collecte, donne une bénédiction, entonne une préface, prononce un exorcisme, ou bien, comme au rite primitif de l'eucharistie, chante intégralement le récit de l'institution. En toutes ces prières, la parole n'est que très légèrement modulée sur des formules musicales simples et convenues. La forme du chant récitatif montre ici toute son excellence : à cause de sa simplicité et de sa sobriété il est accessible à tous, tant pour l'exécution que pour l'audition; il traverse les âges sans vieillir; il soutient la parole et l'embellit sans jamais lui nuire; il est l'humble serviteur de l'action sacrée; il représente la valeur permanente et nécessaire de l'art musical au service du culte.

Acclamations.

Mais le peuple ne doit-il pas aussi prendre part à cette prière fondamentale? Il le fait par le moyen des nombreuses acclamations qui parsèment la célébration du culte. Ces acclamations se présentent sous la forme de brèves interventions de la foule : *Amen; Alleluia!* ou de dialogue entre un ministre sacré et le peuple : *Dominus vobiscum — Et cum spiritu tuo.* Notre rite romain est actuellement très sobre en acclamations. Les types les plus représentatifs sont le dialogue préparatoire à la préface de la messe et les *preces feriales* de l'office. Au contraire, le rite byzantin est tout frémissant des appels du diacre et des *Kyrie eleison* de la foule.

Litanies.

Les *litanies* ou prières de *supplication*, les *ekténies* byzantines ou prières *continues*, ne sont qu'une extension du genre acclamations combinées au genre responsorial. La foule utilise comme réponse un refrain identique à lui-même. Alors que, dans le rite

5. Le récitatif apporte en effet à la parole une stylisation dont la liturgie bénéficie. Dans la lecture parlée, le lecteur, par ses inflexions de voix, impose au texte, et par conséquent aux auditeurs, le sens particulier qu'il découvre et s'efforce normalement de faire partager. Or, la parole de Dieu est au-delà de toute précision individuelle, parce qu'elle les contient toutes en puissance. La parole de Dieu doit être proclamée de telle sorte que chacun puisse trouver, à l'entendre, l'aliment de son intelligence et de son goût spirituel, selon ses propres forces et ses dispositions du moment. Seul le chant récitatif, *recto tono* ou sobrement modulé, remplit ces conditions.

genre musical (structure) / genre liturgique	LECTURES de la Sainte Écriture	EULOGIES du célébrant monitions diaconales	ACCLAMATIONS	PSALMODIE	ANTIPHONIE RESPONSORIAL GRADUEL	HYMNODIE
1° DIRECT *a*) récitatif	Leçons Épître Évangile	Bénédictions Anaphores Préfaces Collectes Oraisons Exorcismes	*a*) brèves (foule) { *Amen*, *Alleluia*, etc.	1° Directe		
			b) prolixes (foule ou schola) { Doxologies, Béatitudes, *Credo*, *Gloria*, *Sanctus*	*a*) récitatif (solo ou schola)		
b) mélismatique	. . . . .	Monitions diaconales	. . . . .	*b*) orné . . . . (solo)	Trait *Alleluia*	
2° ALTERNÉ ou dialogue			(célébrant ou diacre { et foule) Dialogues préface Dialogues messe Capitella Pièces fériales	2° A deux chœurs alternés		
3° RESPONSORIAL			(diacre ou chantre { et foule) *Kyrie* Répons bref, etc.	3° Responsoriale . . avec reprise par la foule { *a*) de chaque verset *b*) d'une vocalise	Répons { prolixe graduel offertoire	Tropaires
4° A REFRAIN			(célébrant diacre chantre { et foule) Litanies — diaconales — des fidèles	4° Antiphonique. . . Invitatoire	Antiennes *a*) brèves *b*) étendues *c*) ornées { Introït Communions	
5° STROPHIQUE						Hirmos Odes — Hymnes séquences Chorals Proses, Motets Cantiques

romain, nous n'utilisons plus les litanies qu'en certaines occasions précises : samedi saint, ordinations, Rogations, les rites orientaux comprennent habituellement plusieurs espèces de litanies, et principalement la *prière diaconale* et la *prière des fidèles*. Dans la prière diaconale qui a lieu au cours de l'avant-messe ou messe des catéchumènes, le diacre lance une invocation ou désigne une intention de prière et tous ajoutent : *Kyrie eleison*. La prière des fidèles a lieu après le départ des catéchumènes. C'est le célébrant qui prend la parole et tous répondent : *Amen*. Nos *prières catholiques* de l'office du vendredi saint sont le vestige exact de cette forme de prière éminemment liturgique et populaire.

Variété de la tradition.

Cet inventaire rapide des formes traditionnelles du chant dans la célébration de notre culte chrétien nous montre leur richesse et leur variété. Si nous nous plaçons du point de vue des formes *liturgiques*, nous trouvons des *lectures*, des *eulogies*, des *acclamations*, des *dialogues*, des *litanies*, des *psaumes* sous toutes les formes, des *antiennes*, des *répons*, des *hymnes* et *tropaires*. Du point de vue de la structure *musicale*, nous rencontrons les formes du récit *direct*, du chant *alterné*, du chant *responsorial*, du chant *à refrain*, du chant *strophique*. Du point de vue de la nature *mélodique*, nous allons du *récitatif* le plus dépouillé jusqu'au *jubilus* le plus prolixe en passant par le *couplet* populaire[6]. Du point de vue enfin de l'*exécution*, le *célébrant*, le *diacre*, le *lecteur*, les *chantres*, le *chœur* (souvent divisé en deux parties qui alternent), les *fidèles* et enfin la *foule* (avec les catéchumènes) participent selon leurs fonctions propres et leurs possibilités à la louange divine[7].

6. On pourra remarquer qu'en toute cette étude, nous traitons seulement de *genres* et exceptionnellement de *style* : mais jamais la nature de la *langue* musicale n'est en question, c'est-à-dire que la permanence de la tradition du chant liturgique ne repose pas sur l'usage de tels modes mélodiques ou de telles figures rythmiques. Les formules du récitatif, par exemple, varient avec les différentes liturgies dans leurs contours mélodiques et leur accentuation suivant la langue, et, pour être très anciennes, les formules que nous utilisons ne sont pas nécessairement celles des origines chrétiennes; toutefois le genre du récitatif demeure. L'adjonction de la polyphonie aux différents genres est encore parfaitement légitime, qu'il s'agisse de polyphonie renaissante ou de musique moderne. La tradition demeure tant que, sous l'évolution nécessaire de la langue musicale suivant les étapes culturelles de l'humanité, les genres et formes essentiels du chant liturgique ne sont pas détruits : lectures de la Sainte Écriture, prières du célébrant, acclamations de la foule, louange de l'assemblée par la psalmodie, etc...

7. Le tableau ci-joint résume et classe ces formes diverses.

DEUXIÈME PARTIE

La structure organique et hiérarchique du chant d'après la tradition chrétienne

Indigence actuelle.

Si, en regard du riche florilège des formes du chant liturgique chrétien, on examine notre actuel rite romain, on ne peut que déplorer sa pauvreté et la manière plus pauvre encore dont nous l'utilisons.

Atrophie des genres.

Nous avons bien conservé quelque chose de tous les genres principaux : lectures, prières du célébrant, acclamations, psalmodie, antiennes, hymnes. Mais les genres les plus riches et les plus intéressants pour la vie du culte ont disparu ou ne subsistent plus qu'à l'état d'organe témoin : chant de l'anaphore, doxologies, monitions diaconales, acclamations dialoguées, litanies diverses, psalmodie responsoriale, psalmodie à refrain, etc. Il en résulte généralement une erreur de perspective lorsqu'on juge du chant liturgique chrétien après un coup d'œil superficiel. On a surtout égard à la psalmodie alternée ou ornée, aux antiennes et aux hymnes. L'examen du tableau générique des chants nous apprend au contraire que le genre le plus riche en variété est celui des acclamations et des litanies. Or, il est aussi le plus intéressant du point de vue strictement liturgique, c'est-à-dire, au sens étymologique, de l'*action du peuple*, puisqu'il n'est plus réservé à des chantres ou à une schola.

Pauvreté d'exécution.

Dans nos célébrations actuelles, en effet, la grandiose polyphonie des interprètes du chant liturgique est trop souvent réduite au minimum toléré par l'observation des rites, c'est-à-dire deux ou trois voix : celle du célébrant, celle d'un ou deux chantres. La foule est privée de ses acclamations propres, assumées désormais par la schola, ou par un chantre, voire par le grand orgue! Que signifie un *Amen* après la collecte, s'il n'est poussé par toutes les poitrines?

Comprendre pour rénover.

Il ne nous appartient évidemment pas, dans la liturgie solennelle, de restituer des dialogues ou d'introduire des formes nouvelles du chant. Mais nous avons le devoir, ayant discerné les préférences et les intentions de l'Église dans sa tradition, de comprendre l'unité organique et hiérarchique du chant liturgique chrétien pour en respecter l'ordre autant que possible dans nos célébrations rituelles et pour nous en inspirer dans la création de nos paraliturgies.

Structure et hiérarchie.

C'est sans doute l'élément choral qui, dans le culte, dessine avec le plus de netteté la structure à la fois une et variée de l'assemblée liturgique. La voix est ce qui unit les membres de l'assistance et, en même temps, ce qui les distingue lorsqu'une fonction particulière leur incombe. Car, dans cette grande *action du peuple chrétien*, tous n'ont point le même rôle. L'assemblée liturgique est comme un corps dont le Christ est la tête, visiblement représenté dans l'*évêque* ou le *célébrant*. Il est l'unique Médiateur et le chef de la prière. Puis comme dans un corps bien constitué, chaque membre remplit pour le bien commun la fonction qui lui est propre : le *diacre* est l'interprète de la prière entre le célébrant et la foule, ou bien, de même que le *sous-diacre* et le *lecteur*, il proclame, à l'ambon, la parole de Dieu. Des *chantres*, ensuite, choisis pour leur compétence et leur talent en l'art du chant, s'acquittent de la louange dont la musique, en tant qu'art, est le sacrement. Ils peuvent, s'ils sont nombreux, former une *schola*. Enfin, le peuple des *fidèles* tout entier, et, s'il y a lieu, des *catéchumènes*, est appelé à renforcer de sa voix la supplication ou l'action de grâces que le prêtre formule en son nom.

L'assemblée liturgique jouit donc, pour l'exécution des chants, de quatre organes principaux, clairement hiérarchisés et spécifiés :

1) Le célébrant.
2) Le diacre et les ministres sacrés (meneur de jeu).
3) Les chantres et la schola.
4) Le peuple fidèle et la foule.

Examinons de plus près chacun de ces organes en lui-même et dans ses relations à l'ensemble.

Célébrant.

Le chant du célébrant est au chœur liturgique ce que sa présence est à l'assemblée ecclésiale, c'est-à-dire nécessaire et irremplaçable, à cause de la mission sacerdotale qu'il a seul reçu de Jésus-Christ. De ce principe découlent immédiatement une série de conclusions pratiques. Toutes les interventions du célébrant, destinées à être entendues de tous puisqu'elles sont précisément chantées, doivent être mises en pleine valeur. Ce n'est pas le moment, pendant une collecte ou une préface, de détourner par un doublage l'attention des assistants vers un tiers qui proclame autre chose, même une traduction [8].

Dans certains de nos grands vaisseaux, d'échelle inhumaine en proportion d'une voix normale, les paroles du chant se perdent presque nécessairement. Les procédés de sonorisation modernes, s'ils sont employés avec intelligence et discrétion, peuvent devenir alors des serviteurs précieux de la liturgie [9].

La voix du célébrant doit porter claire, franche, sonore, aux oreilles de tous. Il faut que son appel soit irrésistible : *Sursum corda*, afin qu'éclate la réponse unanime : *Habemus ad Dominum*. Puisque le célébrant, enfin, est réellement le premier chantre de l'assemblée, non seulement sa voix doit être la plus entendue, mais son chant devrait toujours être le plus beau, le plus artistique, le plus séduisant. N'insistons pas, par charité, mais retenons le principe, et, dans la mesure du possible, appliquons-le [10].

8. Que le célébrant s'adresse aux fidèles pour être entendus d'eux dans une langue qu'ils ne comprennent pas est évidemment la contradiction même au cœur de la célébration. Mais ceci est un autre problème. Contentons-nous de suggérer une pratique qui respecte à la fois les droits de l'auditeur et l'intégrité du rite : utiliser de petits temps de silence pour instruire les fidèles du contenu de la prière du célébrant. Par exemple : entre *Oremus* (qui appelle normalement après soi un petit temps d'arrêt pour la prière) et le début de la collecte ou postcommunion; ou dans de petits intervalles qui sépareraient chaque phrase de la préface.

9. Ils permettent en particulier de respecter la hiérarchie des rôles et de proportionner en conséquence les plans sonores. L'emploi d'un interprète de la prière redevient possible; tout en se faisant parfaitement entendre, celui-ci peut parler à mi-voix et sur un ton recueilli; il ne détourne point l'attention des fidèles de l'action essentielle. Au contraire, les interventions du célébrant se font en force.

10. Plus d'un fidèle serait sans doute surpris d'apprendre que le chant est un élément essentiel de la formation cléricale, et que les papes (particulièrement la constitution *Divini cultus* de Pie XI) ont porté à ce sujet des ordonnances très précises... Tous ne peuvent prétendre posséder une voix agréable, mais tous peuvent atteindre, moyennant une formation suffisante et commencée assez tôt, à cette correction et à cette dignité qu'exige la beauté du culte. Plus que les

Meneur de jeu.

Souvent, au cours de la célébration, le prêtre prie ou agit en silence. Il convient pourtant alors d'annoncer au peuple la parole de Dieu ou de l'exciter à la prière. La lecture de la sainte Écriture est faite solennellement par le diacre, le sous-diacre, le lecteur, selon les cas [11].

Quant au rôle d'interprète de la prière, il est toujours tenu, dans la liturgie orientale, par le diacre. Dans le rite romain, il ne reste que des vestiges de *monitions diaconales : Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati, audemus dicere.* En dehors de l'évangile, le diacre ne s'adresse plus au peuple que pour lui dire : *Ite missa est*, ce qui n'aide pas considérablement la prière des fidèles. Il existe bien d'autres ordonnateurs de la célébration, comme le maître des cérémonies ou le maître de chœur, mais leur action est plus souvent juxtaposée que coordonnée et ne dépasse pas le cercle des clercs et de la schola. On sent le besoin d'un système nerveux qui dirige les différentes atti-

individus, il faut rendre responsable de l'état actuel, très insuffisant, du clergé français en matière de chant, l'absence de formation chorale dans les écoles primaires. La presque totalité des enfants sont éducables. Sans vouloir laver les grands séminaires de négligences certaines, leur action arrive trop tard.

Note pour la récupération de ceux qui ont peu d'oreille : un beau *recto tono* : (le premier des tons liturgiques) est infiniment préférable à un mauvais récitatif mélodique. N'abîmez pas votre préface ou votre *Pater*, ne sombrez pas dans votre *Ite missa est*, si vous êtes seulement capable de chanter sur une seule note. Combien les fidèles vous en sauront gré !

11. Les lectures sont étudiées en tant que telles par le R. P. Louvel. Nous avons dit plus haut l'intérêt du récitatif et sa supériorité sur la lecture parlée. Tous l'admettent pour la langue latine; beaucoup s'y refusent pour la langue française, estimant que cette manière de dire les choses manque de naturel, voire endort les auditeurs. 1° La surprise de la première audition, qui peut aller jusqu'au malaise et au sentiment du ridicule achevé, disparaît très vite à l'usage (à condition que le récitatif soit *bien fait*, c'est-à-dire correct en son accentuation et déclamation musicale, ce qui est loin d'être le fait de tous les essais contemporains). 2° La parole de Dieu se propose et ne s'impose pas; elle ne s'adresse qu'aux esprits attentifs de l'intérieur; tous les tons oratoires ne sont ici qu'artifice. Ceux qui, au contraire, ont l'expérience de la lecture *recto tono* savent combien elle se supporte plus aisément que les inflexions de voix nécessairement monotones et souvent déplaisantes d'un lecteur qui essaye d'être intelligent. Nous reconnaissons toutefois que la grandeur du local et le nombre des assistants joue ici un rôle important. Dans une ambiance d'intimité, le ton naturel de la voix peut être préférable; cas d'exceptions, puisque la célébration est normalement et par définition solennelle (la dialectique de l'intimité et de la solennité pourrait nous retenir longtemps).

tudes de l'assemblée et d'un cerveau qui coordonne ses mouvements. De nos jours, l'emploi d'un meneur de jeu, qui, entre autres fonctions, dirige les chants du geste et de la voix, supplée à cette lacune. Dans les chœurs parlés de nos modernes paraliturgies, le récitant instruit et dirige l'assemblée. Pourtant, ces chœurs parlés sont loin des ekténies du rite oriental. La déclamation chorale est bien inférieure au chant. Celui-ci fait succéder à l'anarchie du son, sinon du rythme, l'ordre, la solennité, la beauté [12].

La nécessité du diacre-interprète ou du meneur de jeu n'est pas absolue, — notre rite romain actuel le prouve, — mais inversement proportionnelle au degré de culture et d'initiation liturgique de l'assemblée. Si la conscience communautaire et ecclésiale d'une masse est encore trop faible pour qu'elle puisse se donner à elle-même son unité ou si elle n'a pas les moyens de l'exprimer, il est nécessaire de l'informer de l'extérieur et de la guider aussi avant que possible dans la vie du mystère liturgique. Supposons que cette communauté n'ait qu'un répertoire de chants restreint ou radicalement inadapté (comme le sont la plupart de nos cantiques traditionnels), le meneur de jeu est de toute nécessité. Il donne le ton; il lance une acclamation ou un chant de forme responsoriale que toute la foule reprendra [13]; il avertit les assistants de tout ce qui se passe. Il réveille, il instruit, il fait prier. Dans une communauté de fidèles informés du déroulement des cérémonies et des chants qu'on y exécute, son rôle sera bien plus discret, mais néanmoins fort utile. Le rite oriental peut ici

12. Cette constatation prolonge celle que nous faisions à propos des lectures parlées ou chantées. Il faudrait l'appliquer tout particulièrement à l'usage des *messes dialoguées*. La messe dialoguée est née du désir louable de rendre au peuple sa part active dans la messe non solennelle. Mais ce dialogue s'exécute trop souvent dans un désordre et une vulgarité tout à fait propres à décourager ceux qui prétendent qu'on les « empêche de prier », et tout à fait contraire à l'esprit de la liturgie. L'usage de la messe dialoguée ne sera vraiment éducatif et liturgique que lorsque le dialogue sera *récité*, c'est-à-dire chanté sur une seule note (ou plusieurs) avec des coupes soignées.

13. Nous demandons ici à ceux qui jugent sévèrement les essais contemporains de chant populaire, trop simplistes à leur goût, de comprendre ces exigences apostoliques. S'ils ont la chance de faire partie d'une paroisse de chrétienté où l'on peut exécuter les chants liturgiques grégoriens et latins, qu'ils ne préjugent pas pour autant des méthodes d'éducation chrétienne d'un catéchuménat. Lorsque L. Bourgeois publia le psautier de 1547 pour les calvinistes, il eut le courage de le faire monodique et simple : « Combien qu'aux maîtres très experts je semble par aventure ridicule, j'aime mieux être envers eux en telle réputation, qu'être estimé lascif et mol entre ceux qui craignent Dieu... » De ce geste naquit la magnifique tradition du choral protestant français, toujours vivante et efficace.

nous servir de modèle. Enfin, dans un chœur de monastère, ce rôle devient négligeable, et c'est sans doute la raison pour laquelle notre liturgie actuelle, précisée et fixée dans les chapitres et les cloîtres, y fait si peu appel.

Schola.

On a fait quelque bruit ces dernières années au sujet du rôle respectif de la schola et de la foule dans le chant liturgique. Les uns brandissaient la parole de Pie XI : *plus de spectateurs muets*, que tous les fidèles chantent! Les autres, craignant qu'on en conclue à la suppression de toute chorale, défendaient âprement les droits de celle-ci. Il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père et place pour tous ceux qui veulent bien accepter celle qui leur est destinée.

Fonction hiérarchique.

La tradition de l'Église sur l'existence des chantres et des scholas ne laisse aucun doute. La lecture de la sainte Écriture, la psalmodie directe ou le trait, le chant responsorial, etc., supposent des solistes. C'est ce que prouve l'emploi du singulier dans les textes anciens : *psalmista, lector*. Vers 380, le Concile de Laodicée défend à quiconque de mêler sa voix au chantre qui chante de l'ambon. D'autre part, cette charge n'était pas confiée à n'importe qui. Les femmes sont toujours exclues. Dans les premiers siècles, on confiait volontiers la fonction de lecteur à des enfants, qui recevaient l'ordre correspondant. Au temps de saint Grégoire, à Rome, la célèbre *schola cantorum* était constituée de diacres. Plus tard, on institua l'ordination des chantres. Ceux-ci sont vraiment des séparés vis-à-vis de la masse des fidèles : ils occupent dans l'assemblée liturgique une fonction hiérarchique, souvent signalée par un costume liturgique.

Nécessité technique.

Cette fonction répond tout simplement à une nécessité technique. Tous n'ont pas le sens musical, tous n'ont pas la mémoire, tous n'ont pas la voix, tous n'ont pas l'habileté mélodique et rythmique, en un mot tous n'ont pas une maîtrise suffisante de l'art du chant pour exécuter facilement le répertoire des chants liturgiques. Or la célébration du culte doit s'accomplir dans la beauté. Mais la beauté et la grâce ne fleurissent que dans l'aisance et la souplesse! Que deviendrait la délicate mélopée d'un trait ou d'un graduel emmanchée par toute une foule ? C'est

l'âne qui vielle! La plupart des chants mélismatiques du répertoire grégorien n'étaient à l'origine que chant de soliste, littérature de *bel canto*[14]. Toutefois, on lui préfère de nos jours l'exécution chorale. Bien que le caractère des œuvres musicales soit profondément modifié par cette transcription, le passage du chant solo à l'exécution chorale est, indépendamment des pièces auxquelles on l'applique, parfaitement légitime. Il marque un certain progrès technique : non que le chant choral soit, en soi, une forme d'art supérieure au chant solo (mieux vaut un beau solo qu'un mauvais chœur[15], mais le matériau musical est plus riche. On dit de la même manière qu'une église en pierre est plus belle qu'une cabane en bois, ce qui peut être faux du point de vue esthétique. De même l'avènement de la polyphonie et le perfectionnement des instruments marque un progrès objectif de la musique. Ajoutons que le chant choral a une valeur éducative et sacramentale supérieure à celle du chant solo.

On peut même souhaiter que la schola, succédant au chantre, s'élargisse jusqu'à pouvoir absorber en elle la communauté tout entière, en sorte que le peuple s'identifie au chœur. Tel est le cas des monastères, où, divisée en deux chœurs, la totalité des assistants exécute ce qui n'est pas réservé au chantre par la fonction liturgique. C'est encore le cas, exceptionnel il est vrai, du peuple chrétien musicalement formé, qui, suivant une disposition quasi naturelle des voix, exécute une polyphonie élémentaire à quatre voix mixtes, comme en certaines Églises réformées. Cas limite qui ne saurait préjuger de la distinction habituelle et nécessaire entre la schola et le peuple fidèle.

14. La vanité de certains chantres au temps de saint Grégoire nous est connue. L'émulation dut pousser les chantres du V^e^ siècle, dont la voix était fort souple, à broder indéfiniment sur les thèmes élémentaires, presque syllabiques et récitatifs, que leur livrait la tradition. C'est un état particulièrement heureux de cette élaboration ornementale qu'a fixé la réforme de saint Grégoire.

15. Il faut même regretter franchement le préjugé défavorable qui, sans doute par suite des abus de l'opéra, a rejailli du *solisme* sur le *solo*. Le solisme, en effet, met l'art au service du chanteur, alors que la voix est en réalité au service de l'art dont elle est l'instrument. Comme tel, le solisme ne peut rentrer dans la liturgie, où toute louange doit remonter à Dieu. Mais cette perversion n'est imputable qu'aux chanteurs, nullement au genre solo. Il est une manière de chant solo qui sert admirablement la liturgie. Elle est exclusivement celle du célébrant. Ne nous privons donc point des richesses du chant solo quand nous avons sous la main des chanteurs exceptionnellement artistes et religieux, sous prétexte que l'Église recommande le chant choral! Une pure voix d'enfant peut être dans un office infiniment plus belle et plus émouvante que telle chorale de jeunes aux voix à peine formées...

Peuple.

Il est rare, en effet, que le peuple puisse se hausser avec succès jusqu'à l'exécution des pièces musicales de quelque envergure. Un manque de discernement peut entraîner en cette matière de lourdes erreurs et compromettre une restauration fort désirable du chant de la foule.

En contraignant le peuple à exécuter des chants qui ne répondent en aucune manière à ses possibilités (par exemple le *Kyrie fons bonitatis*), on risque ou bien de le décourager, ou bien de l'habituer à la médiocrité, voire au laid, ou encore de faire fuir les fidèles qui ont quelque goût musical.

Causes de son mutisme.

Nous ne voulons pas prétendre par là que le peuple ait actuellement dans la liturgie une participation suffisante au chant. Son mutisme est au contraire l'indice grave d'une vie liturgique languissante. Les causes sont nombreuses. Nous constatons d'abord dans l'histoire une tendance à l'*accaparement par les professionnels* et les chorales des différentes parties chantées au préjudice du peuple : substitution de la psalmodie alternée à la psalmodie responsoriale; ornementation des simples antiennes primitives au bénéfice des chantres virtuoses; ordinaires des messes exécutés en polyphonie, contraignant la foule au silence[16]. Le clergé responsable, de son côté, se rabat sur une *solution de facilité* : plutôt que d'éduquer la foule, de prendre la peine de lui faire préparer les chants, on s'en remet aux techniciens, qui, eux, feront le remplissage rituel et la quantité de bruit proportionnée à l'importance de la fête. Point d'autre souci que celui de payer ces fonctionnaires ecclésiastiques. Le peuple lui-même enfin, lorsqu'il n'est pas encouragé et guidé, se laisse aller à sa *paresse* naturelle.

Son répertoire propre.

Faisons-nous donc les promoteurs convaincus du chant du peuple. La liturgie est faite pour lui et nous en sommes les ministres. Revendiquons pour lui le droit qu'il a de dire *Amen* à la prière du prêtre. Éduquons-le à être vigilant et actif. Ensei-

16. A ce courant descendant s'oppose, il est vrai, toutes les initiatives prises en faveur du chant de la foule, en particulier de la venue de l'hymnodie dont nous avons suivi le développement dans notre première partie.

gnons-lui soigneusement son rôle dans la célébration du culte, jusques et y compris les mélodies des chants. Mais regardons bien en face quels sont les moyens d'expression qui lui conviennent. D'abord et avant tout, des *acclamations* qui sont plus un cri qu'un chant[17] : *Amen, alleluia, hosanna, Deo gratias; nous te louons, Seigneur; je crois en Dieu le Père*, etc. Ce sont encore de *courtes phrases*, à la manière de certaines antiennes : *Lumen ad revelationem gentium*, etc., ou de *refrains* pour chants responsoriaux, modulés sur quelques notes et nettement déclamés : *in manus tuas Domine*, etc. *Aimons-nous les uns les autres comme Dieu nous aime; Seigneur, tout vous appartient.* Ce sont enfin des *couplets* brefs, aux lignes nettes et au rythme impérieux, hymnes : *Creator alme siderum*; chorals : *Le Seigneur Jésus* (Ps. XXI, Goudimel); ou cantiques authentiquement populaires : *Je crois au paradis.* Telle est la participation normale du peuple chrétien au chant religieux. Elle est magnifique!

Possibilités des foules.

Toutefois, la gradation qui relie le peuple chrétien comme masse des assistants à une communauté homogène assimilable à la schola se fait par paliers insensibles. La distinction choralepeuple doit être faite avec discrétion. De même que, étudiant le rôle du meneur de jeu, nous avons constaté que son utilité dépendait en partie du degré d'initiation chrétienne et d'éducation liturgique de l'assistance, de même la répartition des chants entre la schola et la foule dépendra de la nature de celle-ci. Il faut d'abord tenir compte du nombre des assistants et de la grandeur du vaisseau. Ce qui convient à une communauté de cinquante à cent personnes dans une église relativement petite peut devenir techniquement très difficile avec plusieurs centaines de personnes dans un très grand vaisseau[18]. C'est pourquoi nous

17. Qu'on nous permette ici de protester — après bien d'autres! — contre une opinion trop répandue qui veut que le chant liturgique soit pour ainsi dire exécuté à mi-voix ou plus exactement à voix éteinte. On obtient un son résultant qui est paraît-il spirituel, angélique, purifié, et qui est tout simplement détimbré et dévirilisé. Sauf cas spéciaux, c'est une trahison de la voix humaine que de la détimbrer. Dans la force comme dans la douceur, elle doit toujours sonner, s'épanouir et remplir la voûte de l'église construite pour la recevoir. Ni la louange ni l'affirmation de la foi doivent être timides. Nous ne gagnons rien, sous prétexte de pureté à minimiser les réalités matérielles sur lesquelles s'appuient les sacrements; il faut au contraire veiller à leur intégrité.

18. Attention à ne pas transporter dans les paroisses ou les congrès l'esthétique des monastères. En musique, un mouvement, une interprétation, n'ont jamais rien d'absolu. Il faut toujours recréer l'œuvre;

éprouvons le besoin de distinguer entre un chant simplement *populaire* (par exemple la messe *Orbis factor* ou *De Angelis*) et le chant de *grande masse* (par exemple la messe fériale) [19]. En dehors des acclamations propres au peuple chrétien et qui sont toujours techniquement exécutables, il convient donc de proportionner à la culture de l'assemblée les chants qu'on lui destine. En général, on a tendance à surfaire les possibilités musicales de nos foules françaises. Les résultats dépassent rarement le stade de la médiocrité. Cela n'est pas éducatif.

Le répertoire.

La pénurie d'un répertoire vraiment adapté explique en partie cet état de choses. Les chants de l'Ordinaire de la messe qui sont du type acclamations sont normalement la part du peuple. Or, sur les dix-huit ordinaires de l'édition vaticane, nous nous croyons obligé d'avouer que, seuls, l'Ordinaire férial XVIII (dont on écarte parfois le *Sanctus* et l'*Agnus*, sous prétexte qu'ils font partie de l'office des défunts, alors qu'ils prolongent le récitatif de la préface férial et du *Pater*), le *Kyrie* XVI et le *Gloria* XV répondent aux exigences d'un chant de grande masse. Les autres représentent un état plus ou moins orné de thèmes plus simples que l'on découvre en filigrane, mais qui n'ont pas été conservés. D'autre part, la tradition des cloîtres et des Chapitres nous a transmis une exécution alternée à deux chœurs pour les chants de l'Ordinaire. Cette méthode n'est pas favorable au chant d'une communauté peu exercée. Il y aurait grand avantage à réintroduire en certaines parties, par exemple le *Kyrie*, une forme res-

aucun dogmatisme n'est possible. Nous avons assisté à Pâques 1949, de la tribune de Notre-Dame, à l'exécution de la *messe des anges* par mille cinq cents congressistes de l'Institut grégorien. C'était un filet de voix flottant entre les voûtes. Une syllabe ou un neume n'avait pas le temps de prendre son vol et d'étaler quelque peu sa sonorité, qu'elle était déjà brouillée et bousculée par la suivante. Il eût fallu proportionner le mouvement du chant et le timbre des voix au nombre des chanteurs et à la hauteur des voûtes ! Peu de jours après nous entendions aux obsèques du cardinal Suhard un chantre soliste psalmodier au cours des absoutes avec le calme, la sagesse et l'art de celui qui attend le retour de la syllabe qu'il vient de prononcer pour énoncer la suivante.

19. Cette distinction n'est pas à faire d'après la *réussite* — alors tout pourrait être canonisé ! — ou d'après le *succès*, mais d'après des caractéristiques techniques très précises tenant à la succession des intervalles, à l'emploi des rythmes, à l'équilibre du phrasé, etc. (voir « Le Cantique populaire », *Musique et Liturgie*, nos 4-5, pp. 4 et sq.). Par exemple un chant syllabique suffisamment étalé pourra devenir un chant de grande masse; jamais un chant mélismatique ne le pourra.

ponsoriale. On pourrait aussi exécuter le *Credo* avec des interventions périodiques de la foule. *Credo* à l'instar du *Pater* mozarabe, où la foule concluait chaque demande par un *Amen*. Pour nos messes dites *basses*, mais célébrées en communauté, et pour nos paraliturgies, il faut promouvoir la création d'acclamations, de litanies, de chants responsoriaux, de psalmodies à refrain, en langue française, qui, dans l'esprit de la liturgie, restituent au peuple chrétien sa part de la prière de l'Église.

Un exemple.

Concluons ces réflexions pratiques en donnant un exemple type de la concélébration hiérarchique et organique de l'assemblée par le chant : ils abondent dans le rite oriental. Après le chant du *Credo* commence l'anaphore ou canon; le diacre avertit les fidèles :

> Tenons-nous bien, tenons-nous avec crainte;
> Soyons attentifs à offrir en paix la sainte anaphore.

Et le chœur commente (à l'occasion en polyphonie) :

> La miséricorde de paix, le sacrifice de louange.

Le célébrant s'adresse alors à toute l'assemblée :

> Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ,
> la dilection de Dieu le Père et la communication
> du Saint-Esprit soient avec vous tous.
>
> — Et avec votre esprit,

répond l'assemblée. Puis le dialogue continue comme dans la liturgie romaine et le prêtre entonne la préface. Un instant coupée par le chant du *Sanctus*, qui éclate comme un assentiment de tous à l'action de grâce du prêtre, l'*Eucharistie trinitaire* continue sur un ton grave, s'enchaînant avec le récit de l'Institution. A chacune des formules consécratoires, tout le peuple répond : *Amen, Amen, Amen!* C'est la voix une et plurielle du Christ avec tout son Corps mystique, s'offrant lui-même à son Père!

J. Gelineau.

LES ATTITUDES ET LES GESTES

Nous vivons, de fait, sur l'idée d'un corps indépendant de l'âme. Cette distinction cartésienne, lourde de conséquences dans tous les domaines, a aussi ses redoutables effets sur le comportement religieux de l'homme.

Trop coupée d'une participation corporelle, notre vie religieuse prend une forme abstraite qui a le double inconvénient de lui enlever de sa vitalité et de sa capacité de communion.

Esprit et corps considérés à un plan humain.

C'est une vue toute autre de considérer le composé humain comme une âme incarnée, un corps animé. Voici ce que dit Mouroux, dans le *Sens chrétien de l'homme*, à propos de cette unité :

> Puisque le corps et l'âme n'existent pas comme éléments séparés, et que l'on ne peut unir que ce qui existe déjà, aucun problème d'union ne se pose à leur sujet, mais seulement un problème d'unité. L'âme et le corps sont un complexe de principes composants, donnés ensemble, apparaissant ensemble, et en un sens disparaissant ensemble.

Et plus loin il ajoute :

> Nous parlons donc du corps animé par l'esprit, qui lui donne l'être et la vie, la structure et le mouvement, — *du corps tel que le fait l'âme vivante* (pp. 43-44).

C'est cette réalité profonde que la science moderne révèle dans ces disciplines nouvelles que sont la psycho-pédagogie, la morpho-psychologie, une médecine psycho-somatique, etc.

La conscience de soi, comme la conscience du monde,

la maîtrise de soi, comme la maîtrise du monde, sont éveillées et réalisées par les moyens du corps.

C'est par les sens que nous communiquons, et que nous communions avec les choses.

> La communion directe d'esprit à esprit n'existe pas ici-bas. Nous entrons en communion par tout ce que nous sommes et, parce qu'il est pénétré jusqu'au fond par l'âme, parce qu'il la reflète, l'offre et la donne, le corps est le moyen par quoi se réalise la présence d'une âme à une autre âme (p. 53).

Aussi, ne pas développer nos possibilités sensibles mutile d'autant nos facilités de communion, crée une inaptitude particulière pour participer à toute assemblée ou festivité. Par là, ce qui était mutilation d'un être devient celle d'un peuple. Dans ce domaine, la pente à remonter est considérable. L'éducation confessionnelle ou laïque est inspirée par une vue intellectualisée de l'homme. Elle le laisse mutilé, impuissant à utiliser toutes les possibilités de ses sens. Certes une renaissance s'amorce, elle a commencé dans le théâtre (Copeau, Decroux, Chancerel, Barrault), elle passe doucement dans l'éducation (Gourdjieff, Child), l'effort de Chancerel, de l'E.P.J.D. (éducation par le jeu dramatique), mais elle est bien loin encore d'avoir atteint la grande partie des maîtres.

Esprit et corps au plan de la foi.

Dans l'Église, cette mutilation ou cette limite des êtres (enseignants et enseignés) entraîne aussi celle d'un peuple. Elle forme un obstacle nouveau (venant d'un corps plus opaque encore) pour comprendre que l'Église est un peuple en marche, s'incorporant à Jésus-Christ par des « signes » qui sont les sacrements de la foi.

Pour beaucoup de chrétiens, l'homme se divise en deux parties : l'âme, principe du bien; la chair, source de péché. Nous avons connu, il n'y a pas si longtemps encore, ce mépris pour ce qui est « en bas » (!), au-dessous du cœur... Comme si la chute originelle avait coupé l'homme en deux par une ligne horizontale lui passant par le milieu du corps.

L'homme est certes traversé par une faille, tiraillé entre un paradis (à la fois perdu et retrouvé) et les puissances du

démon qui travaillent à l'en détourner, mais cette faille passe pour ainsi dire de haut en bas, à travers tout l'être, tout le corps et toute l'âme, pour reprendre un vocabulaire dépassé. C'est toute la création qui est en condition de misère. Et, dans sa victoire, le Christ restaure tout l'homme et toute la création. Il est le seul et définitif vainqueur de la décadence du corps. Ce n'est pas l'âme qu'il ressuscite, c'est tout l'homme qu'il réintroduit, avec une chair nouvelle, dans sa gloire première et maintenant définitive. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, je le ressusciterait le dernier jour. » « Il faut que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, cet être mortel l'immortalité. » Tout le quinzième chapitre de la Première aux Corinthiens : « Toutes les chairs ne sont pas les mêmes (39)... Il y a des corps célestes et des corps terrestres (40)... Car, s'il y a un corps psychique[1], il y a aussi un corps spirituel (44) », laisse entrevoir lui aussi, non pas seulement des cieux nouveaux et une terre nouvelle, mais des hommes nouveaux, comme le Christ après sa résurrection. Faire l'Église n'est-ce pas d'une certaine manière prêter nos membres et nos sens au Christ pour qu'il devienne le Christ total ? dit saint Paul.

> Prise de possession progressive du corps par l'âme sanctifiée, grâce à une spiritualisation progressive de la chair, aboutissant à une consécration de plus en plus réelle du corps à Dieu, bref, une affinité de plus en plus grande de notre corps au Corps du Christ : tel est le premier effet de l'Eucharistie.

Ceci est de la théologie classique, dit-on, et l'on trouve cette note de Franzelin, citée également par Mouroux :

> Bien que nos corps, tant qu'ils sont, par l'état de grâce, les temples du Saint-Esprit, soient par là même membres du Christ, de ses os et de sa chair..., cependant cette unité mystique de notre chair avec la chair du Christ acquiert sa consommation plénière et pour ainsi dire sa *consécration sacramentelle* par l'union du corps et du sang glorifiés avec nos propres corps, union dans laquelle se célèbrent les noces de l'Agneau avec l'Église, son Épouse, encore en pèlerinage en chacun de ses membres.

Ainsi, le type éternel de l'homme, c'est le corps glorieux du Christ. La vie liturgique nous incorpore à ce Christ glo-

1. Traduction du chanoine Osty.

rieux. Sous les voiles de la foi, par les sacrements de la foi, c'est cette réalité mystique qui s'accomplit.

C'est donc tout notre être qui est engagé dans notre destin, et non pas notre âme seulement.

Quelles conséquences entraîne une telle vue de l'homme?

1° Ce n'est pas notre âme qui est devant Dieu, c'est notre être tout entier.

2° Il y a un rapport direct entre nos sentiments intérieurs et l'attitude de notre corps. Un corps sensible, vivant, prendra l'attitude qui lui sera imprimée par les sentiments de l'âme. Cette « expression corporelle » accroîtra d'autant la plénitude de ce sentiment. Il y a une dimension, une force des sentiments humains qui ne trouvent pas toute leur taille possible parce qu'ils ne peuvent pas « physiquement » sortir. Un être est alors étriqué, quand ce n'est pas refoulé.

3° La parole n'est pas le seul mode de l'expression humaine. Le geste, le mouvement, les parfums, les couleurs, les volumes, les sons, sont autant de moyens d'expression et de communion. Chaque langage offre un moyen d'approximation propre pour s'approcher de l'être des choses, du mystère du monde et de Dieu.

4° Accroître cette sensibilité et ces aptitudes d'expression corporelle favorise une plus grande vitalité religieuse, individuelle et collective, et, par la suite, a une répercussion particulière sur l'assemblée liturgique. Précisons quelques-unes de ces répercussions pour chaque fonction de l'Assemblée.

Pour le prêtre :

Ministre du Christ, il prête son être pour que le Christ s'exprime par lui, par sa voix, par ses gestes, par ses attitudes. L'abbé Perrot l'a clairement souligné dans son ouvrage : *Sous la tente de Dieu*, dans un chapitre sur la signification du corps qui mérite d'être reproduit en entier.

L'Église, pour souligner la place éminente que tient le Christ

dans l'économie du salut, demande à ses ministres, au cours des mystères sacrés, de jouer le rôle même du Seigneur. Les rubriques prescrivent alors au célébrant de prononcer des paroles et d'accomplir des gestes qui sont directement repris de l'Évangile :

Par le truchement de l'évêque ou du prêtre, c'est le Christ lui-même qui est en quelque sorte représenté aux yeux des fidèles. Ainsi le rituel du baptême, rappelant le miracle de la guérison du sourd-muet, indique au prêtre de prendre sur son pouce un peu de salive de sa bouche et de toucher les oreilles et les narines des catéchumènes en disant : « *Ephpheta* » (mot araméen employé par Jésus, qui signifie : ouvrez-vous). Ainsi de même, tous les rites d'imposition des mains ou d'exsufflation reproduisent des gestes symboliques du Christ Jésus. Sans aucun doute, l'exemple le plus remarquable de cette intention de la liturgie se trouve à la messe. La consécration de l'Eucharistie s'accomplit non par mode de décision ou de prière, mais par mode de récit historique ou plus exactement de jeu dramatique. Voici le texte du missel :

« Lui qui, la veille de sa Passion (*le prêtre prend l'hostie*), prit du pain dans ses mains saintes et vénérables (*lève les yeux au ciel*) et, ayant levé les yeux au ciel, vers toi, Dieu son Père tout-puissant (*incline la tête*), te rendit grâce (*trace un signe de croix sur l'hostie*), le bénit, le rompit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez-en tous. Ceci est mon Corps. » De la même manière, après qu'il eut soupé (*prend le calice de ses deux mains*), prenant ce précieux calice dans ses mains saintes et vénérables, de la même façon (*incline la tête*), te rendant grâces (*tenant le calice de la main gauche, trace sur lui un signe de croix de la main droite*), il le bénit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et buvez-en tous... »

Alternant les rubriques avec le texte à dire, le missel règle les gestes et les paroles du prêtre de telle sorte que celui-ci mime véritablement devant les chrétiens la dernière Cène. Et ce mime sacré est efficace de ce qu'il représente. Les lèvres du prêtre prononcent les mots que pense le Christ. Les yeux du prêtre, en s'élevant vers le Père, disent l'action de grâces du Christ. Les mains du prêtre tracent les bénédictions que le Christ prodigue. Dans l'accomplissement des fonctions liturgiques le corps du célébrant remplace le corps du Christ. S'il est vrai que le prêtre, conscient d'être un autre Christ, doit s'efforcer de mettre son âme à l'unisson de celle de Jésus, d'épouser son humilité, son obéissance et son amour, il est non moins vrai qu'il doit aussi tendre à harmoniser son corps à celui du Seigneur.

Ce que demandent les fidèles.

Il est normal que les laïcs exigent de leurs prêtres des célébrations non seulement dignes, mais belles. « Il faudrait, disent-ils, que l'attitude du prêtre à la messe nous aide à « réaliser » la présence sacramentelle de Dieu. » Et certes l'officiant à l'autel doit

révéler le Christ non seulement par ce qu'il dit, mais par ce qu'il fait, par ce qu'il est. Ses mouvements doivent avoir la justesse, ses gestes l'exactitude, son maintien la gravité, sa voix la plénitude qui permettent de découvrir, de sentir la présence et l'action du Seigneur. Les disciples d'Emmaüs ont reconnu le Maître à la fraction du pain. Quelle devait être la perfection de ce geste pour qu'il reste ainsi gravé dans leur mémoire ! Les fidèles peuvent-ils encore déceler la mystérieuse présence à la façon dont leurs prêtres rompent le pain ?

La qualité des gestes.

Pour émouvoir le peuple chrétien, pour révéler aux âmes la présence du Christ, pour accomplir leur fonction de signes sacrés, les gestes des prêtres qui célèbrent doivent présenter plusieurs qualités. La première, à mon sens, est l'inspiration. Les gestes de nos officiants ne doivent être ni mécanisés par l'habitude, ni encrassés par la routine, ni moins encore étudiés pour le spectacle. L'accoutumance nous vaut des gestes sclérosés et morts. La pose nous vaut des gestes creux et théâtraux. Le geste doit être l'expression naturelle d'une poussée intérieure. Il doit procéder d'un rythme intérieur, d'une nécessité vitale. Il doit être vrai, si proche de l'esprit qui le dicte et le sous-entend qu'il doit paraître improvisé. Chaque geste du célébrant doit être d'abord loyal et comme directement inspiré par la prière de l'âme.

La deuxième qualité qui convient au geste sacerdotal est la valeur sociale. Le prêtre, à l'autel, n'exprime pas sa prière propre, mais celle de la communauté. Il est par lui-même, nous l'avons dit, un signe. Les yeux sont fixés sur lui, comme les oreilles recueillent ses paroles. Ses gestes ont un message à transmettre. Ils doivent être vus, compréhensibles, clairs. Sincères avant tout, et jaillissant de son âme, les gestes de l'officiant doivent en outre être adaptés à l'assemblée devant laquelle et pour laquelle ils doivent être proportionnés à l'aire du jeu liturgique. Les dimensions d'une cathédrale qui maintiennent le peuple loin du chœur requièrent une ampleur et une lenteur de mouvement qui seraient déplacées dans l'intimité d'un petit oratoire.

Inspiré, expressif, le geste sacerdotal enfin doit être hiératique. Par le prêtre, c'est l'Église qui parle. Dans le sanctuaire, la vie s'exprime en rites. L'expression de la prière ecclésiale doit être dépouillée de tout élément personnel, de toute vulgarité. Les gestes de l'officiant, animés cependant de toute la vérité de sa prière, seront dépersonnalisés, stylisés. Ce sont les gestes de l'Église. Ce sont les gestes du Christ. Ici nous retrouvons le rôle important des rubriques. Elles décrivent les gestes à poser. Elles les précisent et leur assurent mesure et discrétion. Par sa fidélité aux règles liturgiques, le célébrant donnera à ses gestes leur style sacré; et son corps sera véritablement aux yeux des fidèles ce qu'il doit être : le signe du Christ. (D. Perrot, *Sous la tente de Dieu.*)

Un tel souci, de telles dispositions et aptitudes ne peuvent être seulement d'ordre vertueux ou occasionnel, c'est un comportement habituel qui est en question. Ceci supposerait donc que dans l'éducation des clercs une part régulière soit faite à l'expression corporelle.

Pour le peuple :

La routine envahit naturellement toute la vie : la vie chrétienne comme la vie amoureuse ou la vie professionnelle. La jeunesse consiste à chercher sans cesse la vérité de la vie.

Évoquons ce qu'est habituellement une prière commune. Il est onze heures du soir, c'est une fin de réunion. On termine un échange de vues sur un sujet quelconque. L'abbé ou le président de séance se lève brusquement, tape dans les mains et dit : « Allez, on fait une petite prière. » Et dans un tohu-bohu de conversations à peine terminées, de gens qui se lèvent et de chaises qui se poussent, démarre un « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Notre Père qui... » embarqué dans une tonalité laconique, qui s'enchaîne jusqu'au terme prévu. Comme un mécanisme bien huilé, l'assemblée répond dans un ton de brouhaha. A la fin, des mains circulent devant le visage et le corps : c'est le dernier signe de croix.

Ces gestes sont à la mesure de notre foi.

Tant que nous procéderons ainsi, il est impossible *physiquement* que des êtres se sentent en présence de Dieu, du grand Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ.

Pour tout homme sain, de tels gestes font figure de magie, de mensonge, de moulinerie à prières.

Il y a des dispositions authentiques de l'âme se mettant en présence de Dieu qui *commandent* des attitudes corporelles individuelles et collectives.

1° Dans une petite assemblée, il serait digne, lorsqu'on veut prier, qu'on dispose l'assemblée à cet effet. Un bon dispositif est de faire un cercle correct (si possible sans bosses ni creux).

2° Les gens se tiennent droit : ils se tiennent en présence

du Seigneur. Selon leur goût, leurs yeux fermés, la tête baissée ou levée, les bras tombants ou les mains jointes. On comprend mal les bras croisés qui compriment l'être et n'expriment ni le recueillement ni l'*alleluia*.

3° Le président de la prière laisse s'écouler un temps largement suffisant pour que le silence extérieur favorise l'apaisement, puis le silence intérieur.

4° Enfin, lorsqu'il est lui-même en présence de son Dieu et qu'il pense qu'il en est de même pour tous, il trace sur son corps le signe de la croix en énonçant : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit », et commence les lectures, prières et chants.

Dans les assemblées plus vastes, il faut soigner plus encore la tenue collective. On peut mettre les hommes d'un côté et les femmes de l'autre : l'assemblée y gagne en tenue.

Avoir soin que les déplacements prennent forme de cortèges dignes : les entrées et sorties, les montées à la table de communion, etc.

Comment entraîner une communauté a ces attitudes ? [2]

Il faut partir avec une petite équipe déjà sensible à ces problèmes, que l'on réunirait spécialement dans un souci de dignité du culte liturgique. Le milieu scout est un de ces terrains propices.

Avec un moniteur qualifié et un prêtre, on peut faire un travail régulier pendant deux ou trois mois qui permette de mettre en place le personnel essentiel à la célébration liturgique.

Pour cela, on peut, soit utiliser un moniteur local, soit faire venir, pour une journée de cette nature, des moniteurs d'une centrale régionale ou de Paris. Dans ce cas, il serait bon de se réunir pour un dimanche entier et de le faire à plusieurs paroisses ensemble.

A. Cruiziat.

2. L'article suivant, sur le meneur de jeu, précise les aspects techniques de la lecture, de la tenue, etc.

LA PROCLAMATION DE LA PAROLE DE DIEU

Si l'on disait à un fidèle que la proclamation de la parole de Dieu est un acte de culte, il serait sans doute fort surpris.

Le culte apparaît aux yeux des chrétiens comme fait de rubriques. Qui dit liturgie, culte, célébration, évoque, dans l'imagination des fidèles, le déroulement de cérémonies prévues dans leur moindre détail.

Comment, dès lors, considérer les sermons (c'est sans doute à eux que pensent d'abord notre fidèle quand on lui parle de la parole de Dieu) comme un acte de culte? Les sermons, chacun le sait, ne sont pas toujours compréhensibles, du moins permettent-ils, on le sait également, à la fantaisie des prédicateurs de se développer à loisir.

Si notre fidèle est un brave paroissien, peut-être dira-t-il qu'il est utile de faire pénitence dans sa vie! Alors qu'importe cérémonie ou sermon? Si l'un est aussi ennuyeux que l'autre, il doit jouir de la même validité.

Mais si notre fidèle est doué de quelque sens critique, peut-être fera-t-il remarquer que le sermon — parfois agréable à entendre et alors même qu'il porte jusqu'à lui la parole de Dieu — n'a le plus souvent aucun rapport avec le culte célébré. On prêche à la messe, mais d'ordinaire y aurait-il un seul mot à changer pour donner ce sermon aux vêpres, ou lors d'une réunion du soir?

Si enfin notre fidèle sait que l'on appelle parole de Dieu les textes bibliques que l'Église nous présente lorsqu'elle chante l'épître et l'évangile, je crains qu'il ne s'étonne qu'on parle de proclamation, alors que le célébrant s'exprime en latin devant un auditoire français.

Mais nous-mêmes, messieurs, si nous avions à dresser l'inventaire de la proclamation de la parole de Dieu dans le culte, qu'aurions-nous à répondre?

Quand donc la parole de Dieu, cette parole brûlante, acérée comme un glaive à double tranchant qui transperce l'âme des

auditeurs, quand donc cette parole, qui n'a rien à voir avec l'éloquence, retentit-elle en nos églises?

Or, c'est un fait attesté par l'Écriture, par les Pères, par la pratique séculaire de l'Église et par la théologie, que la proclamation de la parole de Dieu a un rôle, et un rôle irremplaçable, à jouer dans notre liturgie.

*
* *

I. — *Un acte du culte.*

Fides ex auditu. La foi suppose la parole de Dieu. Ce n'est pas vrai seulement lors de la conversion, mais tout au long de notre vie chrétienne : *L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.*

Il en vit, il s'en nourrit, il se l'assimile. A tel point que Jésus a pu dire : *Celui qui croit en moi* (mais comment croire, si ce n'est à la parole de Dieu ?) *a la vie éternelle.*

Il n'y aurait pas de sacrement, pas de culte, pas de liturgie ou de célébration possible s'il n'y avait d'abord la foi, et, avant la foi, la Parole.

Mais dès qu'il y a la foi, c'est-à-dire l'adhésion joyeuse à la parole de Dieu, il y a l'*obsequium fidei.* Le culte de Dieu commence, car déjà est inaugurée une vie d'échanges avec Dieu.

In principio erat Verbum. La Parole de Dieu n'a pas attendu qu'il y eût des hommes pour retentir dans les profondeurs de la divinité. Mais un jour elle a voulu élever les hommes jusqu'à l'honneur de rendre un culte à Dieu. Elle est venue dans le monde. Les hommes ne l'ont pas reçue. Mais à quiconque la reçoit, elle a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu.

C'est la parole de Dieu qui fait de nous des chrétiens. On comprend l'exclamation du Christ : *Bienheureux ceux qui entendent la parole de Dieu et qui la gardent.*

Il ne dépend pas toujours de nous que les chrétiens gardent la parole en leur cœur, il dépend plus souvent de nous que les hommes l'entendent.

*
* *

Encore faut-il que cette Parole de Dieu soit *proclamée.* Certes, on peut et on doit lire et méditer la parole de Dieu. Et — en un sens large — cette méditation silencieuse est déjà un culte rendu à Dieu.

Mais lorsqu'il s'agit de culte public, de célébration, il importe que la Parole de Dieu soit proclamée.

La proclamation est *une annonce.* Un message inédit, qui con-

cerne les chrétiens rassemblés, va retentir pour les inviter à entrer dans la vie de Dieu. Écoutez saint Jean :

Nous vous annonçons (ἀπαγγέλλομεν) *la vie, la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée... Nous vous l'annonçons aussi à vous, pour que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Quant à nous, nous sommes en communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ.*

On dira : les fidèles ont déjà bien des fois lu ou entendu cette page d'évangile ou d'épître. Croyez-vous pour autant qu'ils la connaissent? L'ont-ils vraiment entendue? Et alors même que tel ou tel l'aurait déjà comprise, sa joie ne sera-t-elle pas de la réentendre ? Il est des mets dont on ne se lasse pas. La Parole de Dieu plus que tout autre est de ceux-là.

La proclamation est une annonce *publique*, *officielle*, *solennelle* de la Parole de Dieu. Le mystère de la parole des prophètes, ponctuant leur message de l'affirmation « Oracle de Yahweh », le mystère de la prédication du Christ se renouvellent alors parmi nous. Et nous, prédicateurs, ou plutôt célébrants, nous sommes les hérauts de la Parole.

Car les deux sont liés. Proclamer la Parole de Dieu, c'est tour à tour lire ou chanter les textes de l'Écriture et en donner le commentaire. L'Écriture est parole de Dieu, l'homélie aussi est parole de Dieu.

Remarquez à ce propos que, seuls, le diacre et le prêtre ont pouvoir pour lire l'Évangile publiquement, c'est-à-dire pour proclamer la Parole de Dieu. Cette proclamation est un acte du culte.

Et ce sont eux encore et eux seuls qui ont le pouvoir de prêcher. La prédication n'est que le corollaire de la lecture. La Parole ne serait pas pleinement proclamée si elle n'était commentée.

On remarquera que, d'après les rubriques, lorsque l'évêque célèbre une messe pontificale, il lui revient de faire l'homélie. S'il juge à propos de désigner un autre prêtre pour prêcher, celui-ci doit obligatoirement remplir la fonction de prêtre assistant à la messe pontificale. Il passe pour la circonstance avant le chanoine à qui revient cet office. Il faut que celui qui proclame la Parole soit uni à l'évêque en une même célébration.

Saint Grégoire le Grand nous rapporte un trait fort instructif. « *Scio enim quia plerumque multa in sacro eloquio quae solus intelligere non potui, coram fratribus meis positus intellexi.* » Ainsi bien des choses lui étaient cachées dans l'Écriture lorsqu'il méditait tout seul, qui s'éclairaient pour lui lorsqu'il était dans l'assemblée des fidèles et qu'il y célébrait le culte de Dieu. Il avait lu le texte et sans doute déjà en pénétrait-il mieux le sens

que ses ouailles, mais au moment où il proclamait la Parole, celle-ci brillait d'un nouvel éclat. Ce n'était plus Grégoire, mais l'Esprit-Saint qui parlait. Un homme prêtait sa bouche et son intelligence, mais c'était la Parole de Dieu qui retentissait.

Tel est le mystère de la prédication. Il consiste essentiellement à être sous la Parole de Dieu. C'est pourquoi avant même de la commenter il convient de la proclamer, pour soi autant que pour autrui.

Et parce qu'il n'y a de proclamation que si tous entendent et comprennent, il n'est peut-être pas superflu de rappeler quelques vérités élémentaires.

Il est permis et recommandé par le Concile de Trente, et cette prescription est toujours en vigueur, de traduire en langue vulgaire les textes que le célébrant dit en latin. Si le célébrant est seul, il peut lui-même procéder à cette proclamation en langue vulgaire.

Dans beaucoup de nos paroisses, on lit l'évangile en français au cours même du prône; dans d'autres, pendant que le prêtre lit en latin. Ne serait-il pas préférable de laisser la voix du prêtre lire en latin à haute et intelligible voix, puis aussitôt après d'en donner la traduction? Alors seulement le célébrant baiserait le missel. Ainsi à la messe du pape peut-on entendre l'épître et l'évangile proclamés successivement en latin et en grec. Ainsi à la liturgie byzantine en la nuit de Pâques peut-on entendre les prêtres concélébrant proclamer l'évangile successivement dans la langue de la liturgie, puis dans les diverses langues des personnes présentes.

Ce que l'on fait parfois pour l'évangile du dimanche, pourquoi ne pas le faire tous les jours à la messe, surtout à l'époque du Carême? Alors même que le passage lu serait difficile, n'est-il pas vrai qu'il y a telle ou telle phrase dont l'audition éveillera peut-être chez les fidèles des résonances inattendues?

Faut-il ajouter que cette proclamation en français de la Parole de Dieu est particulièrement importante lors des mariages et des enterrements?

Enfin, et c'est peut-être par là que j'aurais dû commencer, il n'y a proclamation que si la lecture, sans être compassée ou ampoulée, a cependant une certaine solennité. Cela est vrai même d'une lecture en français. Et surtout il importe qu'on soit entendu de tous. Rappelez-vous l'exhortation de l'évêque au jour où vous avez été promu lecteur : « Appliquez-vous à prononcer la Parole de Dieu, clairement, distinctement (*distincte et aperte*)... afin d'instruire et d'édifier les fidèles... Vous vous tiendrez dans l'église en un lieu surélevé, afin que tous puissent vous voir et vous entendre. »

Notons à ce propos que le livre de messe des fidèles, qui a par ailleurs rendu de si grands services, risque ici de jouer un rôle néfaste. Il fait écran entre celui qui proclame la Parole de Dieu et le fidèle. Le prêtre ne se sent plus dans la nécessité de « proclamer » un texte que les auditeurs lisent. Il est souhaitable, lors d'une proclamation, pour l'épître et pour l'évangile, que les fidèles ferment leur livre et écoutent. Cela suppose évidemment une proclamation que tous peuvent entendre. Ne demandons pas trop vite à nos fidèles de fermer leur livre, avant d'être sûr de l'acoustique de notre église et de la netteté de notre proclamation.

*
* *

Saint Thomas d'Aquin définit ainsi le culte : *Cultus Dei consistit in recipiendo aliqua divina vel in tradendo aliis.* Entendre la Parole de Dieu, c'est recevoir le Verbe et être engendré à la vie d'enfant de Dieu. Proclamer la Parole de Dieu, c'est donner la vie divine. La proclamation de la Parole est un acte du culte de Dieu.

II. — *Un acte essentiel du culte.*

Il est des cérémonies du culte paroissial qui n'ont pas toujours existé. Qu'il suffise de mentionner le mois de Marie, ou celui du Rosaire, ou celui du Sacré-Cœur, les processions de la Fête-Dieu, les saluts du Saint-Sacrement.

Il est des cérémonies du culte qui, quoique jouissant d'une très haute antiquité, ne sont pas essentielles, par exemple le chant de l'introït ou la procession de l'offertoire.

La proclamation de la Parole de Dieu, au contraire, a toujours fait partie du culte de Dieu. Elle en est un élément essentiel et irremplaçable.

Dès la Pentecôte nous voyons les apôtres prêcher la Parole. Rien ne les en détourne, ni la prison, ni les menaces, ni même le service des fidèles. S'ils instituent des diacres, c'est précisément pour être libres de s'adonner à la tâche essentielle : « *Non est aequum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis... Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus.* »

Qu'on remarque ici un double rapprochement. D'une part, la prière et le service de la parole (deux actes essentiels du culte) sont mis ensemble.

D'autre part, il y a une opposition, mais aussi un parallèle entre le service des tables et le service de la parole. C'est le même mot en latin : *ministrare mensis, ministerio verbi*, et aussi en

grec : διακονεῖν τραπέζαις, διακονια τοῦ λογοῦ. Ce n'est pas par hasard. La Parole de Dieu est une nourriture. (L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo.*) Le prédicateur a mission de distribuer cette nourriture.

A Troas, Paul, dans cette salle haute où il y avait beaucoup de lampes et où les fidèles étaient réunis pour la fraction du pain, annonçait la parole de Dieu.

Le plus ancien texte (en dehors des Écritures) qui décrive une réunion du culte est de saint Justin. Il concerne le dimanche : « *Solis dicta die, omnium sive urbes sive agros incolentium in eumdem locum fit conventus, et commentaria apostolorum aut scripta prophetarum leguntur...* Le jour qu'on appelle jour du soleil, tous, qu'ils habitent les villes ou la campagne, s'assemblent en un même lieu... » Pourquoi faire ? Sans doute pour célébrer l'Eucharistie, mais cette Eucharistie commence par une proclamation : on lit, on proclame en leur assemblée les écrits des prophètes et des apôtres.

Regardez maintenant l'antique liturgie de l'Église : s'il s'agit du baptême, les lectures de Carême et celles si nombreuses de la nuit pascale vont préparer et initier les catéchumènes ; s'il s'agit de l'Eucharistie, ce que nous appelons l'avant-messe comporte toujours au moins trois lectures : le prophète, l'apôtre, l'évangile.

C'est que la Parole de Dieu n'est pas seulement une nourriture pour qui l'entend, elle n'engendre pas seulement à la foi. Proclamer la Parole, c'est annoncer le don de Dieu, mais aussi rendre le Verbe présent.

Il faut voir à la liturgie byzantine le prêtre ou le diacre porter le livre des évangiles lors de la petite entrée. Il le tient haut élevé, au-dessus de sa tête. C'est une ostension, une épiphanie. Il le dit d'un mot : « Σοφία. Voici la Sagesse. » Le Verbe de Dieu est présent parmi nous.

Nous avons nous aussi un missel. Le porte-t-on, qu'il s'agisse de l'enfant de chœur ou du prêtre, avec ce respect qu'on doit à la parole de Dieu ?

Et pourtant, au rite latin aussi les rubriques précisent de quelles marques d'attention on doit entourer le livre. Aux messes solennelles on rend au livre des Évangiles des honneurs comparables à ceux qu'on rend à l'Eucharistie : on le porte en procession, des flambeaux l'accompagnent, on l'encense et on le baise.

Lorsque saint Thomas parle des diverses formes du culte, il compare le chant à la prédication pour affirmer : « *Nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et*

praedicationem quam per cantum. On excite les âmes à la dévotion d'une manière plus efficace par l'enseignement et la prédication que par le chant » (IIª-IIæ, 91, 2, ad 3).

Imaginez par impossible que toute proclamation de la Parole de Dieu vienne à disparaître du culte... Ou plutôt non, le cas n'est pas chimérique. On m'a raconté l'histoire de cette École normale où le directeur s'arrangeait pour que ses élèves catholiques puissent « assister au culte » sans jamais entendre la parole de Dieu. Ils ne pouvaient aller qu'à une messe basse sans sermon. Ils ne pouvaient avoir de missel, et comme l'épître et l'évangile étaient lus (je n'ose dire proclamés) en latin, tout se passait comme si le culte ne comportait pas de proclamation de la Parole.

On devine le résultat. Les normaliens, même les plus décidés à être fidèles à leur foi — il y en avait parmi eux — ne tenaient que quelques mois.

Un culte sans proclamation serait une cérémonie sans âme, une table sans nourriture, une assemblée d'où Dieu serait absent.

Or aujourd'hui, il faut avoir le courage de le reconnaître, la proclamation de la Parole est, dans notre liturgie, un élément atrophié, et souvent, témoins les capitules, elle est réduite au rôle d'organe témoin.

Il importe de mettre en valeur ce qui existe, et dans la mesure où les rubriques le permettent — mais je vous montrerai tout à l'heure que cette mesure est large — il convient de promouvoir un retour à la proclamation de la Parole de Dieu.

III. — *Le premier acte de culte dans l'ordre chronologique.*

Toutefois, avant d'en venir à des conclusions pratiques, il me faut encore vous dire un mot sur la place normale de la proclamation de la Parole de Dieu dans notre liturgie.

La proclamation de la Parole se situe normalement au début de la liturgie.

Il faut ici s'entendre sur les mots. Je ne prétends pas que la proclamation de la Parole doive nécessairement et toujours être le tout premier acte d'une liturgie.

Il y aurait, je le sais, des exemples à fournir pour montrer qu'il en est parfois ainsi et qu'il y a des offices commençant *ex abrupto* par la proclamation de la Parole. Voyez l'office du *Mandatum*, ou celui du vendredi saint.

Le plus souvent, à la messe par exemple, des chants et même une oraison précèdent la Parole. Ils contribuent à nouer la communauté, à créer l'ambiance. J'avoue que pour ma part, chaque

fois que j'ai eu à organiser une para-liturgie, encore que j'aie donné une grande place à la Parole de Dieu, je ne l'ai fait proclamer qu'après avoir, par le chant, introduit le peuple fidèle dans la célébration.

Cette réserve faite, on peut affirmer que la proclamation de la Parole de Dieu a sa place normale au seuil de la célébration. C'est en effet cette proclamation qui introduit l'homme dans la société de Dieu. De même que l'embryogénèse reprend a grands traits, dit-on, la phytogénèse, de même toute action liturgique se modèle sur l'immense liturgie biblique du salut : la Parole de Dieu a précédé et préparé la venue du Verbe; la proclamation du salut par le Verbe lui-même a précédé l'institution des sacrements.

La consigne donnée par le Christ à ses apôtres indique le même schéma : Enseignez et baptisez. Enseignez d'abord, baptisez ensuite.

Le chrétien devenu adulte reprend les chemins du néophyte : il lui faut entendre la Parole pour accéder au banquet.

L'Église, qui exerce le sacerdoce du Christ, retrace de quelque manière en chaque liturgie la courbe de la vie du Christ et de l'économie du salut, elle proclame la Parole avant de donner le pain de vie. Il faut que l'homme entende Dieu avant de pouvoir le louer dignement.

Inversement, chaque passage de l'Écriture qui est proclamé suscite la louange et invite à la prière.

Dans l'office, chaque leçon est suivie d'un répons jusqu'à ce qu'éclate le *Te Deum*.

Dans la messe, le graduel et l'*Alleluia* succèdent à l'épître, le *Credo* à l'évangile.

Mais le cas le plus typique est celui du samedi saint. Douze lectures, douze proclamations de la Parole de Dieu. Mais après chaque texte une prière, silencieuse d'abord (*Flectamus genua — Levate*), puis collective. Toutes les quatre leçons, un trait entre la lecture et la prière. C'est le schéma essentiel, le canevas de la célébration du culte : il commence par la proclamation de la Parole pour continuer par le chant de la foule, la prière du célébrant et l'*Amen* du peuple, juqu'à ce qu'enfin, après cette longue proclamation, le mystère chrétien, celui du baptême et de l'Eucharistie, soit célébré. La proclamation de la Parole est la première démarche du culte.

*
* *

Il importe maintenant de tirer quelques conclusions pratiques. Comment pourrons-nous en fait redonner à la proclamation de

la Parole de Dieu la place et l'importance qui lui appartiennent de droit dans notre culte paroissial ?

Il ne s'agit pas ici de donner libre cours à sa fantaisie. L'Église a une liturgie et des rubriques. Voyons ce qu'elles prescrivent et ce qu'elles suggèrent.

— J'ai parlé de la messe et ai indiqué ce que désire l'Église. C'est par là qu'il faut commencer.

— La visite des malades mérite de retenir l'attention. On sait en effet que le Rituel prévoit une visite liturgique des malades, visite au cours de laquelle le prêtre lit des passages d'évangile et des psaumes avant de terminer par une oraison. Qu'on se reporte à *La Maison-Dieu*, n° 15, et surtout... au Rituel.

— C'est encore le Rituel qui demande, lorsqu'un chrétien va mourir, qu'on lui lise le récit de la Passion selon saint Jean.

— Le sacrement de baptême ne comporte plus aujourd'hui, depuis qu'il a été séparé de la nuit pascale, de proclamation de la Parole. Serait-il impossible, au moins dans certains cas, d'organiser une cérémonie préparatoire (la veille ou juste avant le baptême) pour que le parrain, la marraine et les amis, et pourquoi pas la paroisse, réentendent les textes essentiels qui annoncent le baptême ?

— De même serait-il tellement inconcevable que, pour préparer les enfants ou les adultes à la confession, on leur lise, on proclame pour eux les paroles du Christ qui annoncent le pardon ?

— Une coutume semble s'établir dans certaines paroisses de faire une veillée dans la maison où quelqu'un est mort. Ne croyez-vous pas qu'il serait dans la ligne la plus authentique de notre ministère paroissial d'y lire quelques textes bibliques : ceux qui disent la douleur (nous lisons bien Job à l'office des morts), ceux qui nous parlent de la mort du Christ, ceux enfin qui chantent l'assurance de la résurrection et qui décrivent le royaume des cieux ? La prière ne jaillirait-elle pas mieux alors des cœurs ?

— Dans toute paroisse il y a des Saluts du Saint-Sacrement. Par suite d'une inconséquence assez inexplicable, et alors que seul le *Tantum ergo* est prescrit, on accumule d'ordinaire pour les Saluts une longue suite de chants latins.

Aucune rubrique n'interdit pourtant de chanter en français au cours des Saluts, ou de lire des textes de l'Écriture.

Après avoir exposé le Saint-Sacrement et tandis que l'on est en présence du Corps du Seigneur, ce serait le moment d'entendre sa parole. Quelques passages de l'Évangile pourraient être lus, commentés d'un mot, la lecture se continuerait par un chant en français, un chant de louange, et l'oraison du prêtre, en français,

pourrait rassembler la prière de tous après quelques instants de silence. Cela vaudrait bien des prières de consécration qu'on lit alors, et nous retrouverions le sens d'une authentique liturgie.

— Il y a, au cours de l'année, des dévotions traditionnelles. Octave du Saint-Sacrement, mois de Marie, mois du Rosaire, mois du Sacré-Cœur. Ici aucune rubrique n'intervient. N'est-ce pas le moment de reprendre le grand schéma de la célébration qu'évoquait le rapport de M. Chirat ? Il serait facile de trouver dans l'Évangile et dans la Bible les pages à lire. La Parole de Dieu serait proclamée, elle serait le premier acte de la célébration.

— La prière familiale ne pourrait-elle pas aussi faire une place à la Parole de Dieu ? N'a-t-elle pas à se modeler sur la grande prière de l'Église ? Dans certaines familles on lit le samedi soir l'épître et l'évangile du lendemain. Cette pratique fort heureuse pourrait être étendue à tous les jours de Carême. Et pourquoi, sinon chaque jour du moins souvent, ne lirait-on pas, au début de la prière, une page d'Évangile ou de Bible ? Signalons à ce sujet la *Bible familiale et liturgique* de M. Lanquetin, qui peut rendre d'immenses services.

— Je terminerai la liste de ces exemples (elle est loin d'être exhaustive) en racontant un souvenir personnel. Il m'est arrivé plusieurs fois que des fidèles me demandent de bénir leur maison. D'ordinaire, après quelques mots rapides d'explication, je procédais à la bénédiction. Mais il y a quelques mois j'ai été amené à agir autrement. Est-ce parce que de nombreuses personnes devaient être réunies, est-ce parce qu'il y avait des enfants ? je ne sais. J'ai senti qu'il fallait introduire au mystère chrétien de la maison. J'ai cherché dans la Bible les passages où Dieu a visité nos demeures. Outre la visite des trois anges à Abraham (pour l'Ancien Testament), l'Évangile m'a fourni une si ample moisson que j'ai dû faire un choix : l'Annonciation, la Visitation, les noces de Cana, la guérison de la belle-mère de Pierre, la résurrection de la fille de Jaïre, les repas chez Zachée, chez Simon le Pharisien, chez Marthe et Marie, la Cène, des apparitions du Christ (et j'en passe) ont eu lieu en des demeures familiales. Quelques textes, un mot de commentaire, un instant de silence ont mis d'emblée les assistants au niveau de la bénédiction que j'allais donner. Je n'en avais jamais fait d'aussi émouvante. C'était l'œuvre de la Parole de Dieu.

*
* *

Conclusion.

On pourrait multiplier les exemples. Au-delà des exemples, une vérité s'impose à nous : la proclamation de la Parole de Dieu

est un acte essentiel et fondamental de notre ministère sacerdotal.

Je dis bien de notre ministère sacerdotal. La proclamation de la Parole relève du sacerdoce du Christ.

C'est une vérité banale de dire que le prêtre doit enseigner. Il doit semer la Parole. Le catéchiste aussi enseigne la religion et au besoin présente le message évangélique.

Le prêtre est plus qu'un catéchiste. Il n'enseigne pas au sens où enseigner veut dire « faire la classe ». Sa mission est plus haute. Ce qu'il dit ne relève pas d'un manuel ou d'un programme, il est le héraut de la Parole.

Il y a des prédicateurs. Ils apportent, paraît-il, une doctrine, à moins qu'ils ne stigmatisent les vices. On me permettra de dire, à moi qui porte l'habit des prêcheurs, que tout prêcheur, hélas! n'est pas de fait le héraut de la Parole.

Il y a une différence, et elle est devenue tragique, entre l'homélie et le sermon. Aussi bien la prédication ne suffit-elle pas à proclamer la Parole; il y faut d'abord le texte, la lecture, la proclamation du texte qui est plus qu'un écrit, qui est Parole de Dieu.

Jean, évêque de Constantinople, a mérité le titre de Chrysostome, bouche d'or. Tout prêtre n'a pas sa culture et son éloquence, mais tout prêtre est plus qu'une bouche d'or. Lorsqu'il proclame la Parole, qu'il lise ou qu'il commente, il est la bouche du Christ. Sous sa parole, c'est la Parole de Dieu que l'on perçoit.

Nous n'apporterons jamais trop de soin à choisir les lectures (lorsque le choix nous est laissé), à les traduire et surtout à les proclamer. *Officium vestrum agnoscite et implete*, dit l'évêque à celui qu'il va faire lecteur.

Nous devrions relire souvent et méditer la consigne que nous a donnée l'Église en nous remettant le livre des Écritures : *Accipite et estote verbi Dei relatores, habituri si fideliter impleveritis officium vestrum, partem cum iis qui Verbum Dei bene administraverunt ab initio.* « Si vous remplissez fidèlement et utilement votre office, vous aurez part un jour avec ceux qui ont assuré le service de la Parole depuis le début. »

Nous nous inscrivons à la suite des prophètes et des apôtres dans la lignée de ceux qui ont proclamé la Parole. Notre mission est de continuer à proclamer cette Parole afin que le Verbe habite parmi nous. Nous, et d'autres après nous, le feront jusqu'à ce qu'il vienne.

F. Louvel.

LE MYSTÈRE DE LA CÉLÉBRATION

Entrer dans la véritable intelligence de nos célébrations liturgiques, c'est en découvrir l'essence même. Or toute la tradition patristique fait de cette essence un mystère, le mystère du culte.

Sans nous laisser distraire par des problèmes théologiques qui attendent encore leur solution, nous nous attacherons aux données élémentaires bien établies qui suffisent pour que nous en retirions une vue doctrinale, vivifiante et féconde de ce mystère du culte.

Le mystère.

Le mystère, c'est Dieu lui-même; Dieu tel qu'il est. C'est l'Infini, l'Inconnaissable, l'Inaccessible. Mais c'est aussi le Créateur de toutes choses, à la fois transcendant et immanent au monde; c'est Dieu tel qu'il est et tel qu'il se révèle pour être connu, aimé et adoré de toutes ses créatures intelligentes.

Ce mystère de Dieu est manifesté d'abord à tous les hommes qu'a atteints la révélation primitive, ensuite à tous ceux qui bénéficient plus immédiatement des révélations faites successivement et progressivement aux Patriarches et aux Prophètes. Ici, le mystère cesse déjà de se confondre avec une énigme philosophique ou métaphysique. Il devient une initiation à la vie de Dieu, initiation de plus en plus parfaite, mais accordée aux seuls amis de Dieu. *Mysterium meum mihi et meis*[1].

Avec l'incarnation du Fils de Dieu, le mot « mystère »

1. Saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Cor.*, hom. 7, 2 (P. G., 61, 56).

reçoit une signification plus profonde encore, un sens tout nouveau en quelque sorte. *Visibiliter Deum cognoscimus :* Nous connaissons Dieu pour l'avoir vu! « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie..., nous vous l'annonçons », écrit saint Jean (I, 1, 1).

Désormais le « mystère » comprend non seulement Dieu, mais également l'homme en qui Dieu s'est incarné. C'est pourquoi saint Paul écrit que le mystère caché aux siècles et aux générations passées, et manifesté maintenant aux saints, c'est le Christ (Col., 1, 26). Et toute la mission de l'Apôtre consiste à prêcher le mystère du Christ (Col., IV, 3; Éph., III, 4).

Le Christ, c'est l'Homme-Dieu tel qu'il est apparu à la plénitude des temps pour affranchir ceux qui étaient sous la loi du péché et de la mort, et pour leur conférer l'adoption divine (Gal., IV, 4). Son mystère ne consiste donc pas seulement en ce que, après les Patriarches et les Prophètes, il est venu nous révéler les arcanes célestes (Hébr., 1, 1), mais aussi et surtout en ce qu'il a accompli parmi nous des œuvres théandriques et qu'il s'est manifesté par celles-ci comme médiateur entre Dieu et les hommes (I Tim., II, 5). Son mystère, tout comme celui du Dieu trinitaire, est donc un fait avant d'être une doctrine, un enseignement; c'est une révélation d'amour avant d'être une révélation dogmatique.

De cette manière, tous les faits et gestes de la vie du Christ sont pour nous quelque chose de son mystère, des mystères, au même titre que les grandes vérités de la vie divine au sein de la Sainte Trinité. Car, sans exception, ce sont des manifestations adorables de la sagesse et de la gloire divines, de l'amour que Dieu a pour nous, de cet amour qui est Dieu même, que nous avons connu et en qui nous avons cru (I Jn, IV, 16).

Saint Paul, tous les apôtres et leurs successeurs ont prêché le mystère du Christ (Col., IV, 3) et l'ont annoncé jusqu'aux confins de la terre (Actes, 1, 8). Mais, en même temps qu'ils l'ont prêché et fait connaître par leur parole pneumatique, ils l'ont fait revivre sacramentellement, selon l'ordre et le pouvoir reçus du Seigneur lui-même. Car,

jusqu'à la fin du monde, ce mystère doit opérer comme au temps de la vie historique du Seigneur, c'est-à-dire par la lumière de la foi et par les œuvres théandriques.

Voilà pourquoi le terme de « mystère » convient encore aux actions rituelles et sacramentelles qui perpétuent la mémoire, la présence et l'efficacité de tout ce que le Christ a fait parmi les hommes : *Quod redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*, dit saint Léon. Et dans soixante-quinze oraisons antiques conservées actuellement au missel romain, les expressions *mysterium* ou *mysteria* ont cette signification et désignent le mystère du culte.

Ce mystère du culte constitue donc l'essence de nos célébrations chrétiennes et liturgiques. Et toutes, mais absolument toutes ces célébrations doivent s'enraciner dans ce mystère si nous voulons qu'elles soient liturgiques. Cette conception objective du culte chrétien heurte bien des idées pieuses contemporaines, mais il faut que nous y revenions si, à la base de nos célébrations, nous voulons trouver un fondement théologique traditionnel.

Sans nous arrêter sur l'économie du salut (qui est essentielle pour la question qui nous occupe), nous devons toutefois insister sur quelques aspects fondamentaux du mystère du Christ, sur des aspects que nos schèmes théologiques perdent parfois de vue, mais qui sont d'une importance capitale pour saisir le mystère liturgique.

Le Christ-Kyrios.

Si, selon le mot de Dom Guéranger, le salut de l'homme constitue l'éternelle préoccupation de Dieu, nous devons pourtant remarquer que dans la réalisation de l'économie rédemptrice Dieu trouve, en retour, sa plus grande glorification *ad extra*. Le mystère sauveur du Christ apparaît donc en dernière analyse comme un mystère d'amour et d'adoration de Dieu, comme un mystère cultuel.

Pour nous en convaincre il suffirait, sans doute, de contempler ce que nous pouvons appeler « la vie intérieure » de Jésus, l'*admirabile commercium* entre l'homme et Dieu hypostatiquement unis. Nous découvririons, d'une part, Dieu qui, avec un amour éternel — *caritate perpetua* —,

veut se faire connaître et aimer de l'humanité et qui, à cette fin, va jusqu'à s'unir hypostatiquement à l'homme Jésus. Et, d'autre part, nous découvririons un homme admirablement équilibré, parfaitement conscient de sa condition de créature, qui n'a eu d'autre aspiration que de connaître Dieu, son souverain bien, de l'aimer et de l'adorer en esprit et en vérité.

Dans l'âme de Jésus, dans ses facultés intellectuelles, se réalise conséquemment le culte le plus parfait qui soit, le culte idéal. Et ce culte, en conformité avec la nature des choses, consiste essentiellement dans le sacrifice, ce sacrifice lui-même étant conçu d'abord dans toute sa simplicité primitive et paradisiaque de subordination amoureuse à la volonté divine : *Meus cibus est ut faciam voluntatem eius, qui misit me* (Jn, IV, 34). « Est sacrifice tout ce que nous faisons pour adhérer à Dieu », dit saint Augustin[2].

Si maintenant nous nous rappelons que cet *Homo Christus Jesus* est le véritable Adam et le médiateur royal et sacerdotal entre Dieu et les hommes (I Tim., II, 5), nous comprendrons que sa religion et son sacrifice doivent avoir une portée universelle et revêtir un caractère expiatoire, sanglant même, tel que l'exige le péché des hommes au nom desquels ils sont offerts (Hébr., IX, 22).

D'où alors l'abaissement volontaire du Christ; d'où, ensuite, son exaltation à la droite de Dieu :

> Le Christ Jésus, bien qu'il fût dans la condition de Dieu, n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu; mais il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes et en étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui; il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est *Kyrios* (Philip., II, 6-11).

Cet admirable texte paulinien que l'Église ne cesse de répéter au cour de ses fêtes pascales met parfaitement en lumière la fin vraiment cultuelle de tout le mystère du

2. *De civit. Dei*, 10, 6 (P. L., 41, 283).

Christ. Le sacrifice sanglant de l'Homme-Dieu y est au cœur même du grand drame religieux et forme, selon le le mot de Dom Casel, le pilier central du tout. Mais, remarquons-le, pas un instant saint Paul ne considère ce sacrifice comme un fait isolé. Il le voit suivi et même accompagné de l'acceptation divine qui s'exprime dans l'exaltation du Christ, dans sa résurrection d'abord, puis dans son intronisation comme *Kyrios* à la droite de Dieu le Père.

Nous devons dire *Kyrios*, ici, et non pas « Seigneur ». Notre mot français n'est pas fait pour rendre tout le sens du mot grec, ce sens antique qui évoque l'idée du dieu sauveur. C'est une question de pensée religieuse qui est en cause, et non pas une vaine recherche d'expressions pédantesques.

Le titre de *Kyrios* confère au Christ d'une manière effective la plénitude de ses prérogatives d'Homme-Dieu. Dans son humanité — car il reste vraiment homme, l'homme Jésus[3] — , dans son humanité comme dans sa divinité, il est maintenant glorifié de la gloire qu'il avait avant que le monde fût (Jn., XVII, 5). Dans tout son être humano-divin il est spiritualisé, élevé à la condition même de Dieu[4] qui est Esprit (II Cor., III, 17-18), condition à laquelle il n'avait fait valoir aucune prétention au temps de son abaissement (Phil., II, 6).

Vis-à-vis des hommes, le Christ-Kyrios est le véritable Adam, fait Esprit vivifiant (I Cor., XV, 45) pour les sauver tous, pour les régénérer et les rendre conformes à lui-même, afin d'être vraiment le premier-né d'un grand nombre de frères (Rom., VIII, 29), pour nous transfigurer tous à l'image de Dieu dont lui-même est devenu l'expression visible : « Voilà l'œuvre du *Kyrios*, qui est Esprit » (II Cor., III, 18). Il est le *Dux salutis* (Hébr., II, 10) qui guide tout son peuple d'acquisition vers la patrie céleste et glorifie Dieu au milieu de cette *Ecclesia* de ses frères rachetés et spiritualisés par lui (Hebr., II, 11-17).

En tant que *Kyrios*, le Christ exerce donc pleinement sa fonction de médiateur entre Dieu et les hommes. Et main-

3. *Qualitas transiit, non natura defecit* (saint LÉON, *Sermo de Res.* 1. P. L., 54, 388).

4. *Tunc secundum carnem homo, nunc per omnia Deus* (saint AMBROISE, *De excessu fratris sui.* P. L., 16, 1399).

tenant que le voilà au terme, il sauve parfaitement ceux qui lui obéissent (Hébr., v, 9), comme lui-même s'est soumis au Père des esprits (Hébr., xii, 9). Il répand le salut de Dieu et communique la vie immortelle. Et, en retour, tout genou fléchit à son nom, et toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, qu'il est le *Kyrios*. Et l'univers entier entre ainsi dans le grand mouvement d'adoration et d'amour qu'il a inauguré par son obéissance jusqu'à la mort, et la mort de la croix : *Per Christum Dominum nostrum, per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti omnis honor et gloria* (cf. Col., iii, 5 ss.)

En nous appuyant sur notre texte de saint Paul aux Philippiens, nous devons donc conclure que l'Homme-Dieu, par sa bienheureuse passion, sa résurrection d'entre les morts et sa glorieuse ascension, a fondé « la société de la louange divine » dont il reste éternellement le chef, le Seigneur, le *Kyrios*. Cette société se compose de tous ceux qui sont nés de Dieu (Jn., i, 13), qui sont devenus fils de Dieu par la foi au Christ-Jésus (Gal., iii, 26), qui ont été baptisés dans la mort de l'Homme-Dieu et marchent dans une vie nouvelle (Rom., vi, 4), qui ne font qu'un avec leur *Kyrios* (Gal., iii, 28) et forment son Corps mystique, son plérome, son Église (Éph., i, 23).

L'Église, c'est le Christ répandu dans le ciel, sur la terre et dans les enfers. Partout elle fait monter la louange divine, et partout son culte s'appuie sur le mystère du Christ. Mais c'est sur la terre seule que cette Église se recrute et qu'elle propage l'œuvre de son Seigneur jusqu'à ce que le nombre de ses membres soit complet et que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et à la gnose du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ (Éph., iv, 13). Sur la terre, la vie de l'Église, son épanouissement et surtout son culte exigent donc un régime à part, un régime qui ne peut être que temporaire et cessera le jour de la Parousie, mais qui, actuellement, nous intéresse au premier plan, parce que c'est le nôtre.

Ce régime est celui du sacrement. Par son mystère sacramentel, en effet, le Christ s'adapte parfaitement à la condition de son Église sur terre. S'il a institué le sacrement, c'est parce que le sacrement seul répondait aux exigences

de l'économie rédemptrice dans sa phase eschatologique où nous vivons présentement : *Ad hoc assumpsit formam sacramenti, ut sacramentalia et non alia convenirent sibi*, dit saint Albert le Grand[5].

Le mode de l'existence sacramentelle offre au Seigneur le moyen parfait pour accomplir sa promesse, faite aux apôtres, de rester avec les siens jusqu'à la fin du monde. Certes, il y a sa présence et son action spirituelles telles qu'il les a clairement annoncées dans son discours après la dernière Cène et réalisées admirablement au jour de la Pentecôte. Mais si réelles, si capitales que soient cette présence et cette action spirituelles de notre *Kyrios*, il est indispensable qu'elles s'expriment et se réalisent aussi d'une manière authentique et indubitable par des symboles et des rites sensibles. Et c'est pourquoi la tradition a toujours donné une interprétation sacramentelle aux paroles du Christ qui nous a garanti sa présence permanente jusqu'à la consommation de toutes choses.

Une antique préface liturgique demande à Dieu que son Fils, Notre-Seigneur, n'abandonne pas ceux qu'il a rachetés; qu'en accomplissant sa promesse de rester avec ses fidèles, il accorde à ceux-ci sa présence corporelle dans les saints mystères et, par celle-ci, une part à la grâce de sa glorification[6]. De son côté, saint Ambroise s'écrie dans un saint enthousiasme : « Mon Christ, c'est dans tes mystères sacramentels que je te trouve ![7] » Et ailleurs le même saint Ambroise enseigne que, dans la célébration de ses mystères, le Seigneur daigne nous honorer de sa présence[8].

Enfin, citons encore, parmi tant d'autres textes patristiques, celui-ci de saint Léon : « Ce qui s'est accompli visiblement en notre Sauveur, tout cela est passé maintenant dans les sacrements[9]. » Dans les sacrements, c'est donc tout le mystère du Christ, toute l'économie rédemptrice que nous possédons et approchons pour avoir la vie chrétienne dans sa source même : *Filius, habens vitam in se-*

5. *Liber de sacr. Eucharistiae*, dist. 3, tract. 1, cap. 6, 6.
6. *Gelasianum*, édition Wilson, p. 96.
7. *Apologia Prophetae David*, 58, (P. L., 14, 875).
8. *De mysteriis*, 5, 27 (P. L., 16, 397).
9. *Sermo 74*, 2 (P. L., 54, 398).

metipso, fluit vitam in sacramentum, sacramentum autem fluit vitam in nos, dit saint Albert[10].

Ecclesia Sponsa.

Par l'institution sacramentelle, le Christ a mis tout son mystère entre les mains de son Église d'ici-bas afin qu'elle puisse toujours et authentiquement, sans crainte de se tromper, s'y appuyer pour puiser la grâce du salut d'abord et pour offrir ensuite son culte à Dieu.

Il est évident que, dans son institution, le mystère sacramentel requiert une intervention de la toute-puissance divine, et que, dans sa réalisation constante, il représente un mode d'existence absolument unique, *sui generis*, un mode que l'Ancien Testament, trop charnel dans ses conceptions, n'a même pas soupçonné, et pour lequel le paganisme philosophique le plus élevé n'a pu fournir que le vocabulaire. Pour relever l'originalité de ce mode d'être, remarquons d'abord que le culte public, dû à Dieu, peut s'exprimer de trois manières : dans la prière, dans le sacrifice et dans des actions symboliques. Dans le culte sacramentel, ce sont les actions symboliques qui sont décisives; elles forment l'élément extérieur principal et occupent la première place.

Mais ce qu'il importe de souligner, c'est que ces actions reçoivent ici une signification et une portée particulières. Au lieu de se réduire simplement à des gestes cultuels, expressifs mais vides, elles contiennent et réalisent ce qu'elles signifient. Elles se réfèrent essentiellement à quelque chose d'antérieur, réalisé *in nuditate rerum*, à une œuvre cultuelle, des prières ou des actions sacrificielles, qui sont passées, mais revivent ici sous le voile symbolique.

Ceci implique clairement que le culte sacramentel est fait pour une société religieuse qui n'a ni sacrifice ni prières à elle, qui doit s'appuyer sur le sacrifice et sur la prière d'un médiateur physiquement absent, mais en crédit auprès du Dieu vivant. Ainsi nous sommes conduits à préciser la nature de notre culte ecclésial, à remarquer que, pour en saisir la portée exacte et la splendeur spirituelle,

10. *Op. cit.*, dist. 3, tract. 1, cap. 5, 3.

nous devons commencer par nous rappeler que l'Église est l'Épouse mystique du Christ, et que le mystère de l'Époux est aussi le mystère de l'Épouse. C'est vrai au point que saint Albert le Grand appelle le mystère du culte tout simplement *mysterium Ecclesiae*[11].

En effet, en sa qualité d'Épouse, l'Église doit naturellement avoir sa part dans tout ce que fait son Seigneur, et particulièrement dans son sacrifice, dans le culte qu'il rend à Dieu. Et cette part doit constituer bien autre chose qu'un consentement ou une union morale; elle doit être physique, personnelle, aussi immédiate que possible, aussi vive et profonde que peut être le don de soi chez une épouse idéalement fidèle et aimante.

Dans ces conditions, nous nous rendons compte combien le mystère sacramentel est approprié à la situation de l'Église terrestre, dont le Seigneur est déjà remonté au ciel. Sans lui, sans ce mystère sacramentel, seuls les quelques privilégiés qui furent présents sous la croix du Calvaire auraient pu s'unir au Christ dans sa Passion; seuls les quelques témoins prédestinés auraient pu s'associer au divin Ressuscité pour partager sa joie pascale et pour rendre gloire à Dieu.

Grâce au mystère du culte, cette union et cette association sont rendues possibles à travers le temps et l'espace, et tous les fidèles peuvent approcher leur Seigneur aussi réellement que s'ils avaient été parmi ses contemporains. Mais peut-être dira-t-on que cette part que l'Église prend sacramentellement au mystère du Christ, part très réelle, très objective, est cependant loin d'égaler une expérience comme celle de la Sainte Vierge ou celle de Marie de Magdala au pied de la croix ensanglantée par les plaies de Jésus.

C'est entendu. S'il s'agissait d'une expérience sensible, plutôt que d'assister au mystère sacramentel, il faudrait organiser et suivre un chemin de croix où tous les ressorts de la psychologie humaine sont mis en jeu. Cependant, il est question, non pas d'éprouver des sentiments de dévotion qui, en soi, sont utiles, nécessaires, voire indispensables, mais d'obtenir un contact réel, authentique, quasi

11. *De S. Euchar. sacr., sermones*, 7, 30.

physique et valable avec le Seigneur en sa liturgie pascale. Et cela, seul le mystère du culte est capable de le réaliser.

De notre côté, le don que nous faisons de nous-mêmes par la participation à cette liturgie sacramentelle vaut d'une manière absolue; il est objectivement fondé (à condition que nous le fassions réellement). Il est comparable à celui que le Seigneur lui-même fit à la dernière Cène, et qui ne fut pas moins vrai, moins valable ou moins efficace que celui qu'il réalisa sur la croix. Et, à cette même dernière Cène, l'assurance pascale du Christ fut aussi grande qu'au matin de la résurrection, bien que moins vivement éprouvée.

C'est donc d'une manière certaine et officielle que l'Église s'unit à son Seigneur lorsqu'elle en célèbre le mystère sacramentel. Et c'est en tant que Corps mystique, en tant qu'Épouse que, visiblement et publiquement, elle adhère au Christ-Liturge : « Vous êtes le Corps du Christ, vous êtes ses membres — son Épouse —, et c'est donc votre propre mystère qui est présent sur l'autel du Seigneur — *mysterium vestrum in mensa dominica positum est.* Oui, le Christ a voulu que nous fussions compris sous les signes qui indiquent son corps et son sang, il a voulu que nous fissions ainsi partie de lui-même[12]. »

C'est que, dans le christianisme, il n'y a qu'un seul et unique sacrifice, celui du Christ : *iam non relinquetur hostia* (Hébr., x, 20). L'Église n'a pas de sacrifice à offrir, si ce n'est celui de son Époux, le Christ. A la dernière Cène, le Christ lui-même lui a remis ce sacrifice, afin qu'elle puisse toujours en faire son sacrifice à elle. C'est ce que le Concile de Trente enseigne au chapitre premier de sa session vingt-deuxième.

Cependant, en offrant ce sacrifice du Christ, l'Église doit s'y unir comme nous venons de le dire; c'est précisément pour cela qu'elle l'a reçu. Elle s'y unira aussi véritablement que son Seigneur lui-même, sur la croix et à la dernière Cène, a compris son Épouse dans son propre don à lui, dans l'offrande de sa personne : *mysterium unitatis nostrae in sua mensa consecravit*, dit saint Augustin.

12. Saint Augustin, *Sermo 272* (P. L., 38, 1247-1248).

Comme nous l'enseigne l'Épître aux Éphésiens, c'est bien dans son sacrifice que le Christ s'est acquis son Épouse et qu'il se l'est unie inséparablement comme une compagne semblable à lui-même (v, 25 ss.). Le sacrifice de l'Époux devient donc celui de l'Épouse, et les deux, l'Époux et l'Épouse, ne font plus qu'un par l'unique sacrifice.

Mystère du Christ et Liturgie de l'Église.

Dans ce sacrifice unique, l'Église a donc une part réelle, active, personnelle telle qu'elle lui revient en sa qualité d'Épouse. Dès lors, le mystère du culte, concrètement célébré, se présente comme la *liturgie*, le culte de l'Église. Car, en célébrant ce mystère qui est celui du Christ-Époux, elle offrira à Dieu tout le don de ce dernier et toute la gloire infinie que ce don procure à la majesté divine, mais elle exprimera en même temps tout son amour à elle, tout le don personnel qu'elle fait à Dieu.

Elle ne peut se contenter de recevoir pour offrir, *de tuis donis ac datis*, elle y ajoutera spontanément son propre don dans toute la mesure où ce dernier n'y est pas encore compris. Elle tiendra à faire exactement ce que son Seigneur lui a dit de faire en mémoire de lui, mais, en le faisant très fidèlement, elle imitera en même temps, très personnellement, le don que le Seigneur rend à tout jamais pneumatiquement présent dans son mystère sacramentel. *Imitare quod tractas.*

Sans envisager pour l'instant la nécessité d'un ministre visible, nous devons donc conclure ici que le Christ n'est vraiment pas seul à offrir, à opérer le mystère du culte; l'Église lui est associée et y prend une part indispensable, si bien qu'en toute vérité c'est son œuvre à elle, son service de Dieu, sa liturgie qu'elle accomplit par là. Et ceci vaut même pour le mystère sacramentel proprement dit, puisque, sans l'Église, il ne peut pas être célébré. L'action sacramentelle est déjà à elle seule profondément *liturgique*.

Nous comprenons que l'Église, en organisant la célébration du mystère du culte, ait éprouvé tout de suite le besoin d'entourer l'action sacrée d'un cérémonial capable d'exprimer ses propres sentiments religieux. Pour cela elle pouvait déjà s'inspirer de l'exemple du Seigneur lui-même,

qui avait rattaché l'institution eucharistique à un canon eucologique et commémoratif.

En opérant ainsi l'évolution du mystère vers la liturgie, vers une liturgie de plus en plus expressive et solennelle, l'Église se conforme, en réalité, aux inspirations de l'Esprit de Dieu, de cet Esprit qui est chargé de lui faire mettre au point tout ce que le Christ lui-même a enseigné et institué (Jn., XIV, 26) :

> De son fondateur Jésus-Christ l'Église a reçu la charge de veiller à la sainteté du culte divin. La substance du saint Sacrifice et des sacrements étant toujours sauvegardée, il lui appartient donc de régler tout ce qui regarde la parfaite célébration de cet auguste service officiel, appelé liturgie [13].

Le processus historique de l'évolution liturgique ne rentre pas dans la question qui nous occupe. Notons seulement à son sujet — et ceci est important pour la doctrine de la célébration — qu'il constitue un fait authentiquement ecclésial, et que nous devons toujours y voir, comme dans la célébration elle-même, une œuvre de l'Epouse du Christ, une œuvre que le Christ lui-même assume comme sienne, *qui vos audit, me audit*. C'est une œuvre à laquelle toutes les époques, tous les peuples et toutes les couches sociales ont contribué, une œuvre que le Saint-Esprit soutient infailliblement, dont il inspire les créations de valeur, dont aussi il neutralise les éléments trop humains qui peuvent s'y introduire légitimement, mais parfois mal à propos.

Ceci dit, revenons à la célébration même de la liturgie telle que l'Église l'a élaborée autour du mystère sacramentel. Ce mystère en reste absolument le centre vital et immuable, comme le note le pape Pie XI dans la constitution *Divini cultus*. Mais les symboles d'origine ecclésiastique, les prières, les lectures, les chants, dont l'Église règle le cérémonial : tout cela se réfère naturellement au mystère et y puise toute sa valeur objective. Une présence du Christ vivifie tous ces actes cultuels, tout ce cadre mystique du mystère sacramentel : *in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest eius conditor* [14].

13. Pie XI, Constitution *Divini cultus*.
14. Encyclique *Mediator Dei*.

Tous les actes liturgiques participent donc, d'une manière directe ou indirecte, à la dignité, au réalisme mystique et à l'efficacité du mystère du culte, du sacrement proprement dit. Et toute la liturgie chrétienne, celle de la cathédrale, celle de la paroisse comme aussi celle de la communauté monastique, toute la liturgie doit, de ce chef, constituer, dans une acception très large, au sens où l'entendaient les Pères, un *mystère*, le mystère de la célébration du culte.

Sacrement et sacramental.

Mais, dans ce mystère, nous devons toujours distinguer, sans jamais les séparer, la part du Christ et celle de l'Église. Et ceci pose alors le problème du sacrement et du sacramental que nous devons au moins effleurer ici. Sa solution, en effet, est faite pour contribuer au saint enthousiasme que nous devons apporter dans nos célébrations du culte liturgique.

D'après l'antique conception des choses, courante chez nous Occidentaux jusqu'à l'époque des grandes systématisations théologiques, et toujours valable en Orient, le mot *sacramentum* ou *mysterium* désigne à la fois le sacrement et le sacramental. Le mystère du culte est envisagé comme un tout, et cela dans une vue profondément théologique des choses, si nous tenons compte de ce que nous venons de dire de l'unique sacrifice et de ce que nous allons dire de l'unique sacerdoce chrétien. Toute la liturgie, depuis le sacrement eucharistique jusqu'au plus ténu des sacramentaux, réalise l'ineffable *mysterium fidei* du culte chrétien.

Primitivement, c'est-à-dire à l'origine du mot, on désigne par « sacramental » tout ce qui constitue, d'une manière ou d'une autre, la vie de l'Église dans l'ordre sacramentel ou cultuel. Le sacramental est quelque chose d'organiquement nécessaire pour exprimer le comportement ecclésial autour du mystère, pour parachever ensuite le sacrement en lui assurant tout son relief, tout son fini, son style classique même, sa solennité et, conséquemment, une plus grande efficacité psychologique.

La densité du sacrement lui-même, surtout quand il

s'agit de l'Eucharistie, est telle qu'il lui faut pratiquement une approche sacramentelle pour préparer son action soudaine. Il lui faut encore le sacramental pour s'expliciter religieusement et intelligiblement. Dans son livre *La valeur sociale de la liturgie*, le R. P. Travers écrit : « L'efficacité du sacramental est appelée à suppléer aux insuffisances morales du sacrement. Signe trop menu et trop rapide, le sacrement risquait de ne pas ébranler suffisamment une psychologie mal préparée » (p. 257).

Et c'est pour cela que saint Thomas considère que tout le cadre rituel, symbolique et eucologique qui transforme le mystère en liturgie, participe à la vertu du mystère lui-même et devient, dès lors, sacramental. Même le chant qui fortifie les âmes faibles et les dispose à la piété, contient une efficacité salutaire, quelque chose de sacramentel[15].

Comme le note encore le R. P. Travers : « Les sacramentaux ne trouvent leur raison d'être que par référence à un terme qui les parachève, le sacrement » (p. 297). Ils sont donc organiquement impliqués dans le mystère du culte, dans la vie sacramentelle de l'Église, et leur rôle est indispensable dans une parfaite célébration de la liturgie ecclésiale.

A plusieurs reprises l'encyclique *Mediator* parle du sacrement et du sacramental, du sacrement qui opère *ex opere operato*, et du sacramental qui opère *ex opere operantis*. Si nous suivons l'encyclique sur cette question, nous y retrouvons quelque chose de l'antique théologie liturgique. En effet, l'*operans* du sacramental, c'est bien l'Église dont la vie liturgique est en cause; c'est l'Église en tant qu'elle est la Sainte, l'Épouse du Christ, inséparablement unie à son Époux dans tout ce qu'elle fait : *Ex opere operantis Ecclesiae, qualenus ea sancta est atque arctissime cum suo capite conjuncta operatur*. Comme c'est profond et beau, et comme cela nous donne une idée très haute de nos cérémonies liturgiques!

Les sacramentaux sont donc, en quelque sorte, les « sacrements » de l'Église. L'Église les a institués; c'est elle qui opère par eux, qui y coule sa religion, sa vie même, sa sainteté aussi, pour communiquer tout cela à ses membres

15. *Somme théologique*, IIª-IIªe, 91, 2.

et pour en offrir le culte à Dieu. Mais c'est toujours en tant qu'elle est l'Épouse du Seigneur qu'elle a fait cela, en tant qu'elle est étroitement unie à son chef et Époux.

L'*operans* du sacramental est donc l'Église. Cela nous délivre une bonne fois du subjectivisme d'un certain enseignement qui lie, d'une manière trop exclusive, l'action du sacramental aux dispositions intérieures, toujours incontrôlables, d'un sujet lui-même indéterminé dans certains cas. Cela nous rend la confiance dans l'action liturgique de l'Église, dans ce que nous faisons en qualité de célébrants mandatés hiérarchiquement.

Parallèlement, l'*opus operatum* du sacrement revêtira une signification bien plus profonde, plus intégrale. En effet, l'infaillible efficacité du sacrement est liée, non seulement au fidèle accomplissement du rite liturgique, mais aussi, et premièrement, à l'œuvre sotériologique du Christ. C'est cette œuvre rédemptrice, historiquement accomplie une fois pour toutes, perpétuée et appliquée par le mystère du culte, qui constitue à vrai dire l'*opus operatum*, l'œuvre qui nous sauve infailliblement.

Voilà ce qui est capital, ce qui doit nous arracher au formalisme, nous empêcher de tomber au niveau d'un administrateur et nous conserver le respect de notre fonction de célébrant. Et, par une sage mystagogie, nous pourrions également faire comprendre au peuple chrétien que le sacrement agissant en vertu de l'*opus operatum* se différencie foncièrement du geste créateur et du miracle, et sans doute aussi de tous les signes magiques et cabalistiques auxquels on l'assimile malheureusement trop souvent.

Ici, dans le sacrement, ce n'est plus (comme dans le sacramental) l'Église qui, en Épouse fidèle, en Mère dévouée, s'efforce à expliciter et à valoriser au maximum le contenu du mystère du culte. C'est le Christ lui-même qui, par son Esprit, produit le mystère. L'Église y est associée, comme nous l'avons dit plus haut. Mais, loin de séparer ou d'opposer même sacrement et sacramental, nous devons, au contraire, reconnaître en eux un tout organique, harmonieux, vivant et efficace. Et c'est ce qui doit, dans nos célébrations liturgiques, nous encourager à bien faire toutes choses, à ne rien négliger, parce que, partout et toujours, tout est plein de Jésus-Christ et de son Église.

Le sacerdoce unique.

Mais toute cette part immense et prodigieuse que l'Église prend au mystère du Christ soulève maintenant une double question : d'abord, où réside le pouvoir que l'Église exerce ainsi, et, ensuite, où l'exerce-t-elle d'une manière authentique?

La première question est celle du sacerdoce de l'Église; la seconde est celle de l'exercice de ce sacerdoce.

En nous référant d'abord au Christ, comme nous l'avons fait jusqu'ici, nous savons que sa médiation humano-divine est absolument unique, qu'elle est essentiellement royale et sacerdotale. En effet, c'est en tant que prêtre selon la manière de Melchisédech qu'il a accompli la liturgie de sa vie, de sa passion, de sa mort et de sa descente aux enfers; c'est en cette même qualité qu'il sauve parfaitement ceux qui lui obéissent et qu'il continue, au milieu de ceux qu'il sauve, l'œuvre de son exaltation et de la glorification de Dieu. Ce ne peut être qu'en qualité d'Épouse sacerdotale que l'Église s'associe à tout ce mystère de son Seigneur. Car, de même qu'il n'y a qu'un seul sacrifice valable, ainsi il ne peut y avoir qu'un seul et unique sacerdoce véritable.

Il est curieux de constater qu'assez longtemps le langage chrétien a réservé le titre de prêtre au Christ et au peuple fidèle. Vers la fin du second siècle seulement, il qualifie également de prêtres ceux qui font le service sacré de l'autel. Jusque-là, ces derniers « présidaient » ou « surveillaient » les assemblées cultuelles. Et pourtant, ils étaient, tout comme de nos jours, spécialement ordonnés ou consacrés à cet effet.

Les premières générations chrétiennes avaient une conscience très vive de ce que les dispensateurs des mystères de Dieu agissaient uniquement comme représentants du Christ et qu'ils n'en étaient que les ministres. *Minister Christi, eius gerat personam*, dit, tout proche de nous, l'encyclique *Ad catholici sacerdotii*. Et c'est pour cela qu'on n'osait pas les appeler « prêtres », ce titre ne pouvant pas leur être attribué comme au Seigneur et au peuple chrétien. Aujourd'hui, il peut y avoir parfois un abus de

langage en parlant de « mon » sacerdoce ou de « ma » messe. Car cette manière de parler énerve facilement toute la théologie du culte chrétien et enlève quelque chose à la mystique de nos célébrations liturgiques.

Pouvoir agir au nom du Christ-Prêtre, c'est posséder un sacerdoce « ministériel », *pro Christo legatione fungimur* (II Cor., v, 20). « Le prêtre (ministériel) prête sa langue au Christ, il lui offre sa main », dit saint Jean Chrysostome[16]. Et « la table de l'autel n'est pas moindre que celle de la dernière Cène[17] », car de même que le Christ a présidé la première célébration fraternelle du mystère du culte, ainsi le fait-il encore maintenant, partout et toujours, par son ministre visible. Celui-ci, légitimement ordonné et hiérarchiquement mandaté, est prêtre en vertu du caractère sacramentel qui le configure spécialement au Christ-Chef et fait conséquemment de lui un médiateur sacerdotal. C'est précisément pour agir *in persona Christi* que ce caractère lui est conféré. Ce serait une véritable erreur de croire que ce caractère se trouve dans le prolongement du caractère baptismal et de considérer le prêtre comme un chrétien plus complet que les autres[18].

Le sacerdoce des fidèles, en effet, appartient à une autre structure mystique. L'encyclique *Mediator* souligne très fortement cette vérité, si fortement que nous serions portés à croire qu'elle minimise le sacerdoce des fidèles. Nullement. Elle tient seulement à préciser sa nature et sa portée véritables, de manière à nous empêcher de confondre le rôle du prêtre et celui des fidèles dans la célébration du culte.

Nous l'avons dit, les origines de l'Église attribuaient le sacerdoce au Christ et au peuple chrétien. Saint Pierre, dans sa première Épître, et saint Jean, dans l'Apocalypse, sont formels pour parler du nouveau peuple élu que le Christ, par son sang, a fait prêtre et roi à la gloire de Dieu. Or, c'est au baptême que les hommes entrent dans ce peuple et qu'ils sont marqués du sang du Christ, configurés à sa mort et donc constitués prêtres. La confirmation para-

16. *In Joannem*, hom. 86, 4 (P. G., 59, 472).
17. Saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. 82, 5.
18. Voir Dom Lambert Beauduin, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, juillet-décembre 1948, p. 132.

chève le caractère sacramentel du baptême, l'initiation au sacerdoce ecclésial. « Sacerdoce ecclésial », oui, car il appelle les fidèles à agir, non pas *in persona Christi*, mais en qualité de membres du Corps mystique du Christ, en tant que membres de l'Église sacerdotale.

Ce sacerdoce des fidèles est entièrement dans la ligne de leur incorporation au Christ. Il n'a absolument rien de représentatif, comme le sacerdoce des ministres de l'autel. Les chrétiens sont les membres du Christ-Prêtre, et non pas ses instruments. Comme tels, ils sont députés à offrir l'unique sacrifice avec le Christ (et non pas en son nom), à s'offrir eux-mêmes, à l'instar du Christ, comme un sacrifice spirituel, agréable à Dieu (I Pierre, II, 5).

Il faut donc se garder de réduire ce sacerdoce des fidèles au niveau d'un sacerdoce métaphorique, comme le voudrait un certain moralisme religieux. Non, il constitue une réalité profonde, quelque chose de physique et d'organique dans le Christ mystique; il s'agit du fondement même de l'être chrétien, de l'appartenance à l'Église. Il oblige tout fidèle, non seulement à un effort ascétique, à « faire des sacrifices », mais aussi, et en tout premier lieu, à la participation au sacrifice liturgique. C'est en qualité de membre de la grande société de la louange divine qu'il offre publiquement, officiellement et visiblement le sacrifice unique et confesse à la gloire de Dieu le Père que Jésus-Christ est *Kyrios*. « Ordonne et persuade au peuple d'être fidèle à prendre part à l'assemblée sainte. Qu'il n'y manque pas, mais soit fidèle à se réunir, afin que personne ne diminue l'Église en n'y venant pas, et ne diminue ainsi d'un membre le Corps du Christ[19]. »

C'est ce culte liturgique qui, dans la hiérarchie des valeurs, prime tout autre sacrifice, et nous devons y prendre part, sous peine de rompre avec la communauté chrétienne, avec l'Église et avec le Christ lui-même. Comme ce serait dangereux et même faux de faire de notre liturgie, de notre messe quotidienne et de notre office, un « exercice spirituel ». Ce n'est pas un exercice, mais un service, le service de Dieu, *Opus Dei*; et c'est Dieu qui doit y être servi, non l'homme en quête d'expériences mystiques ou psychologiques.

19. *Didasc. des Apôtres*, ch. XIII.

La communauté sacerdotale.

Ces quelques précisions sur le sacerdoce chrétien nous aideront maintenant à comprendre comment l'Église célèbre concrètement et authentiquement la divine liturgie, à relever ensuite quelques principes qui doivent nous guider dans l'organisation et dans l'appréciation de nos célébrations.

Le Liturge, c'est le Christ, le Christ total, comme nous venons de le voir. C'est la tête et ce sont les membres de l'unique prêtre appelé à offrir l'unique culte en esprit et en vérité. Mais, d'une part, depuis son ascension, le Christ-Chef accomplit sa fonction sacerdotale visiblement en se servant de son ministre légitimement consacré et hiérarchiquement mandaté à cet effet. D'autre part, le peuple chrétien requis pour la célébration, ce n'est pas toute l'Église, l'Église *cuiusvis temporis, cuiusvis loci* : il suffit d'un groupe de fidèles, de la communauté locale, mais qui représente vraiment l'Église universelle, celle du ciel aussi bien que celle de la terre. Un nombre relativement restreint, mais en communion avec l'Église catholique et visiblement réuni, présent de corps et d'esprit, est nécessaire. Il faut que deux ou trois au moins se réunissent au nom du Seigneur pour accomplir ce qu'il nous a dit de faire en sa mémoire.

Mais pour que cette réunion ecclésiale constitue une assemblée liturgique, il ne suffit pas qu'elle signifie l'Église universelle, c'est-à-dire le Corps mystique. Il faut aussi qu'au milieu d'elle le Christ-Chef soit représenté légitimement par quelqu'un qui a pouvoir d'agir en son nom : le prêtre, l'évêque. Ce dernier est requis de toute nécessité. Au milieu de la communauté cultuelle il est vraiment le Christ et, comme tel, il agit authentiquement en médiateur entre Dieu et les hommes. Inutile d'invoquer encore une délégation de la part du peuple. « Le prêtre remplace le peuple uniquement parce qu'il représente la personne de Jésus-Christ en tant que Chef de tous les membres », dit l'encyclique *Mediator*. Ceci est capital pour comprendre la nature et la structure d'une célébration véritable.

Comme nous l'avons dit, les fidèles doivent prendre part

à la liturgie et y exercer leur sacerdoce baptismal, non seulement par leur présence, mais aussi par leur participation active. Car, selon l'antique conception des choses, cette participation est requise pour une véritable célébration. Cependant, tout le monde ne participe pas de la même manière. Dans l'assemblée cultuelle, chacun doit exercer son sacerdoce selon la fonction qui lui revient dans le Corps mystique du Christ (Rom., XII, 4). Tous n'ont pas reçu le même don; tous ne possèdent pas le même mandat ecclésiastique. Il y a un ordre à observer en vue de la fin que l'on se propose, en vue d'une activité organique telle que Dieu l'attend de la part de l'Église. Toute célébration liturgique doit concrétiser, non seulement l'Église, mais l'Église dans sa structure organique et hiérarchique. Et, selon les divers cas possibles, cette structure sera plus ou moins parfaitement représentée, se réduisant à l'occasion à son expression la plus simple, comme par exemple à la messe basse, où seuls un prêtre et un servant célèbrent.

Mais une organisation s'impose absolument. L'Église, et conséquemment l'assemblée petite ou grande qui la représente, forme le Corps mystique, un corps, et non pas une collectivité amorphe, un tas de gens libres de « célébrer » où et comment cela leur plaît. Non, il y a une hiérarchie sacrée : l'évêque, le curé et puis, chacun en son rang, les autres *cooperatores ordinis episcopalis*. De la même manière, il y a le diocèse, la paroisse et aussi les autres groupements légitimement ou même juridiquement constitués. Ceci souligne que, dans nos célébrations, nous ne sommes jamais isolés ou « indépendants », mais toujours « subordonnés » à la loi de l'incorporation au Christ et à l'Église officielle. L'évêque seul peut présider la liturgie dans sa célébration intégrale. Partout ailleurs, même dans la paroisse, le prêtre qui préside ne possède qu'une juridiction limitée et déléguée. La véritable communauté ecclésiale reste donc le diocèse. Jusqu'au moyen âge d'ailleurs les fidèles des paroisses suburbaines devaient, aux grandes fêtes, venir à l'église cathédrale [20].

L'évêque et le curé représentent d'une manière spéciale

20. J. Dorn, *Stationsgottesdienste in frühmittelalterl. Bischofsstädten* (Festgabe Knoepfer, pp. 42-55).

le Christ-Chef, le Christ-Époux de l'Église. Entre eux et la communauté qui leur est officiellement et juridiquement confiée, il existe un lien d'inamovibilité qui crée la communauté liturgique naturelle. C'est cette communauté que nous envisageons surtout dans ce qui va suivre, sans oublier toutefois les autres qui, chacune dans sa forme approuvée, réalisent toutes de véritables assemblées cultuelles. Car tout prêtre, légitimement constitué, agit *in persona Christi*, et toute âme chrétienne, en communion avec l'Église, est un microcosme ecclésial. Ce serait fort dommageable de faire de la liturgie la chose d'une Église plus ou moins abstraite et de parler d'une liturgie « par délégation », du moment qu'il s'agit d'une communauté autre que celle du chapitre cathédral ou de la réunion paroissiale.

Mais qu'il s'agisse d'une paroisse ou de tout autre groupement liturgique régulier, le style de la célébration du culte sera toujours et sans faute l'expression, l'image fidèle de la vie de la communauté en question. Non seulement parce que la coordination hiérarchique le veut ainsi, non seulement parce que la liturgie paroissiale se fait autrement que celle de la cathédrale ou des monastères, mais aussi, et même surtout, parce que, dans la liturgie, la communauté concrète engage et déploie les activités humaines et surnaturelles dont elle est capable, ni plus ni moins. Mais (faut-il le rappeler ?) cette participation ecclésiale très variable ne change rien à l'objectivité du mystère du culte.

La célébration liturgique.

La communauté chrétienne se réunit autour du prêtre pour célébrer avec lui. Célébrer, c'est avant tout faire quelque chose; c'est faire quelque chose en commun, solennellement et religieusement, *festive et religiose agere aliquid*.

Ce que la communauté ecclésiale veut et doit célébrer, c'est sa liturgie, son culte public et officiel. Or, celui-ci consiste, comme nous le savons, à accomplir fidèlement ce que Notre-Seigneur a institué, ce qu'il nous a dit de *faire* en sa mémoire. Dans nos célébrations nous devons donc faire quelque chose, mais nous ne pouvons pas faire n'im-

porte quoi, et ce que nous devons faire, nous ne pouvons pas le faire n'importe comment.

C'est élémentaire. Oui. Mais, dans la pratique, nous pouvons nous comporter tout autrement. Nous pouvons organiser la célébration de la liturgie comme si nous en étions les maîtres, comme si elle était laissée à notre propre appréciation, confiée à nos initiatives personnelles et privées. Bien sûr, on ne changera rien au rite sacramentel; on accomplira toujours les cérémonies sacrées et on y apportera même un soin scrupuleux. Mais la confection du sacrement est si ténue! Sous un décor indiscret et inintelligent on peut vraiment noyer tout le mystère. On fera ou on fera faire des choses qui détournent l'attention de ce qui est et reste l'essentiel. C'est le cas, par exemple, quand, au cours du canon, on fait exécuter un beau concert d'orgue au lieu de maintenir un silence sacré qui, mieux que la virtuosité des artistes, exprime l'ineffable de l'action sacramentelle. Mais on insistera sur des détails de surface, sur ce qui est purement spectaculaire, d'une efficacité purement psychologique, comme si l'on ignorait l'*a b c* du réalisme mystique de nos célébrations liturgiques.

Si, en pareil cas, il subsiste un lien objectif avec le mystère, la participation liturgique peut être réelle. Il y a, par exemple, une musique religieuse qui convient aux cantiques spirituels dont parle saint Paul (Col. III, 17) et que l'on ne peut donc pas interdire absolument. Quand elle occupe la place qui lui revient, elle devient liturgique.

Mais le rapport entre le mystère et l'action du peuple peut devenir inexistant. La communauté sera « distraite », elle ne participera pas à la liturgie du mystère, occupée qu'elle sera à faire tout autre chose, par exemple à écouter de la musique, comme nous l'avons dit, ou à réciter des prières sans connexion directe et consciente avec ce qui se passe sur l'autel ou dans le sanctuaire. Ainsi on peut choisir le moment solennel de l'anamnèse pour faire faire des actes de réparation au Cœur immaculé de Marie et pour plonger l'assistance dans une piété bonne en elle-même, mais absolument déplacée au cours de l'action sainte.

Tout en étant fidèle à bien remplir les fonctions de l'autel on peut, de cette manière, se tromper soi-même et tromper les autres, ceux qu'on a le devoir de faire célébrer avec

la même orthodoxie avec laquelle on leur enseigne le dogme.

Pour en sauver l'objectivité, n'introduisons rien dans nos célébrations qui serait illégitime. Pas de cérémonies et pas de chants qui ne serviraient qu'à attirer du monde ou à émouvoir une sensibilité religieuse à laquelle nous croyons devoir faire des concessions. Qu'on se rappelle ce que, à ce propos, le chanoine Leclercq écrit dans son livre *La vie du Christ dans l'Église*, page 104 et suivantes. Déjà saint Jean Chrysostome mettait ses fidèles en garde contre le même esprit qui tend à introduire la mode dans le sanctuaire : « Malheureux, infortuné que tu es », s'écrit le saint Docteur, le Grand prédicateur liturgique, « quand c'est avec crainte et tremblement que tu devrais mêler ta voix aux louanges du ciel, quand c'est avec une sainte frayeur que tu devrais faire ta liturgie divine, voici que tu oses transporter en ce lieu saint les postures des mimes et des danseuses... Ne songes-tu donc pas que les anges assistent et s'abîment dans l'adoration ? Mais non, tu n'y songes pas, car les propos et la vue des spectacles ont fait la nuit dans ton esprit. Voilà pourquoi tu apportes à l'église les attitudes qui trahissent le désordre de ton âme[21] ».

Dans le même ordre de choses, c'est-à-dire avec la même préoccupation de se mettre au niveau du peuple chrétien, on rêve aujourd'hui plus que jamais d'une liturgie dont les rites et la langue soient accessibles aux simples fidèles. Le désir est fort louable, mais ce qui l'est beaucoup moins, c'est l'ininteiligence avec laquelle on le soutient souvent. On oublie que, de tous les temps, les prêtres ont été mystagogues autant que célébrants, c'est-à-dire qu'il leur incombait de faire comprendre la liturgie au peuple qui leur était confié. Car, en aucune manière nous ne pouvons, raisonnablement, désirer que le mystère soit volatilisé dans nos gestes et dans notre langage sacrés. Parce que le peuple n'entend rien au dogme de la Trinité, faudra-t-il donc pour cela le supprimer du *Credo* et le remplacer par une croyance plus proche de la mentalité moderne ? C'est évidemment impossible, et il ne faut pas que sur de telles questions l'ininteiligence des pasteurs rejoigne l'ignorance des ouailles

21. *In Osiam*, 1, 2.

Tout ceci, il fallait le dire, non pas pour rendre complète cette exposition de la doctrine qui fonde notre liturgie, mais pour souligner comment, avec la meilleure volonté du monde, on peut méconnaître le mystère et, avec lui, tout le réalisme mystique de nos célébrations cultuelles. Si, dans ces célébrations, il s'agissait de se faire persuasif, de viser à un maximum de réactions psychologiques, de créer une atmosphère capable d'ébranler la sensibilité de la foule, s'il s'agissait de cela, alors il vaudrait mieux s'abstenir de célébrer le mystère et le remplacer franchement par un film émouvant reconstituant le drame de la vie du Christ, ou par les marionnettes du R. P. Brandicourt, qui jouent d'une manière vraiment saisissante la Passion du Seigneur.

Culte intérieur et culte extérieur.

Mais, en célébrant la liturgie, il faut que nous restions dans la ligne objective qui nous est tracée par le mystère du culte et les institutions de l'Église. Prêtres et fidèles, tous nous devons concentrer notre attention sur le double élément extérieur et intérieur qui compose notre culte liturgique [22].

L'élément extérieur comporte toute une gamme d'actions et d'attitudes qui vont depuis les symboles sacramentels jusqu'au cadre rituel. En accomplissant ce culte extérieur, matériel, en quelque sorte, il faudrait agir avec une grande spontanéité dans les mouvements, un peu comme si l'on créait sur place les attitudes et les gestes sacrés. Il faudrait dépasser l'exactitude rituelle et atteindre un comportement vivant et hiératique à la fois. Car c'est un tel comportement qui doit assurer à notre manière de célébrer son caractère vraiment humain et sacerdotal et produire en même temps l'efficacité psychologique telle qu'elle est voulue et prévue par l'Église. Sans rien ajouter à l'immuable réalité sacramentelle, ce comportement joue un rôle liturgique authentique. La dignité du maintien, la discrétion dans les gestes, le sérieux dans le élévations de la voix, la perfec-

22. *Perfecta corporis et animae devotione placeamus* (Messe de la Dédicace des églises, secrète).

tion du mouvement général, voilà ce qui doit donner à nos fonctions sacrées leur style ecclésial, favoriser et exprimer le culte intérieur.

En agissant saintement, l'Église explicite le mystère liturgique qu'elle célèbre. Son agir devient quelque chose de sacramentel, non pas seulement parce que le prêtre qui préside incarne le sacerdoce du Christ-Chef, mais aussi parce que l'Église elle-même est sainte et intimement unie à son Seigneur et fondateur, *quatenus ea sancta est*. Voilà pourquoi toutes les fonctions liturgiques, non seulement celles qui incombent à l'ordre sacerdotal, mais aussi toutes les autres, exigent un accomplissement harmonieux et parfait : c'est l'Église qui agit, et, conséquemment, il faut que cette action parle de l'Église qui y est engagée.

Un exemple : dans l'évangile que le diacre proclame solennellement à la messe, le Christ devient spirituellement présent, et ses actions théandriques qui sont rapportées deviennent actuelles pour ceux qui assistent et écoutent. Mais si le diacre remplit mal sa fonction, s'il lit l'évangile sans que ce soit une vraie proclamation, sans dignité, sans élan et peut-être sans les aptitudes physiques nécessaires, alors toute cette action liturgique perd son symbolisme, sa force expressive et donc son efficacité réelle auprès de ceux qui écoutent. Pour les braves gens qui s'attendaient à être édifiés, c'est une catastrophe : leur foi dans le réalisme de la célébration liturgique devient méfiante, et leur participation intérieure au mystère est paralysée, peut-être pour toute la durée de la messe. Mais si, au contraire, le diacre fait bien ce qu'il a à faire, s'il chante l'évangile d'une manière correcte, pieuse, solennelle, avec une sage lenteur et pourtant très, très simplement : quelle édification, quelle prise de conscience de la réalité transtemporelle des mystères du salut, quelle préparation vivante et directe à la divine liturgie du sacrifice.

Tellement le sacramental de la célébration liturgique requiert un exercice plénier et humainement parfait des facultés de l'homme, de ses puissances naturelles et surnaturelles, car les unes et les autres s'exercent ici à l'instar de charismes. Toute notre activité physique doit rester foncièrement humaine et intelligible, si nous voulons qu'elle extériorise adéquatement la religion intérieure et qu'elle

réponde à la nature même du sacramental. Car le sacramental, dans ce qu'il a de visible et de concret, est et reste une action humaine, celle de l'*Ecclesia* des frères de l'Homme-Dieu.

Toutefois, ne l'oublions jamais, la valeur sémantique de l'action et des paroles liturgiques est dépassée. Leur raison d'être, en effet, est, non pas seulement de créer et d'exprimer les dispositions intérieures, mais aussi de réaliser la part visible et corporelle que les membres du Corps mystique doivent, sur terre, prendre à la célébration du culte officiel et public. D'où la dignité objective, la valeur et la fin en soi de toutes ces activités liturgiques.

Ceci nous conduit maintenant à parler du réalisme mystique de nos célébrations cultuelles. Mais, auparavant, il faut encore dire un mot de la participation intérieure et souligner combien celle-ci est capitale. La liturgie est à la fois culte extérieur et culte intérieur, mais nous pouvons dire également qu'elle est l'extériorisation, voire la corporification du culte spirituel. Car l'élément intérieur est vraiment comme la forme ou l'âme de la liturgie entière. De ce point de vue il est donc essentiel et, sans lui, le mystère du culte s'accomplirait en dehors de nous. L'adhésion spirituelle est nécessaire; c'est elle qui fait que les messes se différencient les unes des autres. Dans ce sens, saint Augustin ose dire : *Sacrificium Christi sine tuo non valet.*

Le réalisme mystique de notre liturgie.

La participation intérieure au culte se fait essentiellement par la foi, l'espérance et la charité, *fide, spe, caritate colendum Deum.* Car ce n'est que par les seules vertus théologales que nous pouvons approcher les réalités mystiques du culte chrétien, ces réalités auxquelles nous devons donner notre adhésion spirituelle. Par la foi, nous y apercevons la présence et l'action du mystère du Christ; par l'espérance, nous y découvrons notre béatitude éternelle; par la charité nous nous y unissons au Christ, et, par lui, à Dieu à qui nous offrons notre *eucharistie.* Si nous n'avions pas ces vertus théologales, si nous ne les avivions pas au cours de nos célébrations, notre culte perdrait pour nous toute sa

signification, puisque son réalisme mystique, sa vérité interne et spirituelle nous échapperait complètement.

Il nous échapperait à la messe tout d'abord. Car c'est par la foi que nous connaissons et approchons le contenu merveilleux, ineffable, que nous ne pouvons jamais saisir ni par les sens ni par le raisonnement, *quae Deus agit, non sunt rimenda verbis, sed devotione credenda*[23]. Par la foi nous pouvons, à la messe, prendre part aux œuvres théandriques de notre Sauveur, tout comme le Seigneur lui-même y prend encore sur lui nos œuvres de péché, dit saint Grégoire de Nazianze. Et nous devons insister sur le fait que c'est vraiment tout le mystère du Christ, et non seulement sa passion, qui est présent et agissant dans la messe : *Quae omnia fecit ex Patris obedientia, haec autem omnia in sacramento Eucharistiae in singulis missis repraesentantur*, dit saint Albert le Grand[24].

C'est prodigieux. Nous avons quelque peine à y croire, peut-être à cause des diverses théories sur le sacrifice de la messe que la théologie post-tridentinienne a péniblement élaborées. Nous croyons à la présence sacramentelle, nous y croyons si fortement qu'aucune objection philosophique ne serait capable d'amoindrir nôtre foi. Mais il faut pareillement croire à l'action sacramentelle du Christ présent.

Comme la présence sacramentelle du Christ n'est pas *sicut corpus in loco*, ainsi l'action sacramentelle n'est pas *in tempore*. Elle se fait, comme la présence, *secundum substantiam*. En d'autres termes, la rédemption, telle qu'elle est réactualisée dans le mystère du culte, ne vient pas s'insérer comme un fait historiquement nouveau dans la trame des jours fugaces. Nullement. Si elle peut devenir présente et vivante, actuelle *in mysterio*, c'est uniquement parce qu'elle est un fait passé, acquis, définitif, divin, en sorte qu'elle peut éternellement exercer sa causalité en subsistant à la manière des actes divins. Tout comme les apparences sacramentelles, ainsi le temps, l'espace et le mouvement sont hors de cause. De même que les espèces du

23. Saint Maxime de Turin, *De paschatis solemn., sermo 15* (P. L., 57, 621).

24. Saint Albert le Grand, *Lib. de sacr. Eucharistiae*, dist. 1, cap. 6, 2.

pain et du vin demeurent indifférentes à l'acte de la consécration, ainsi le temps s'aplanit ici pour que, sacramentellement, nous nous trouvions dans une certaine contemporanéité avec le fait sauveur, pour que nous rencontrions le Christ dans son œuvre cultuelle par excellence. Dès lors, rien ne s'oppose à ce que nous assistions et participions au mystère de Notre-Seigneur, à tout le dynamisme primitif de ce mystère.

Mais la rencontre avec le mystère du Christ ne se borne pas au moment de la consécration et de la communion. Elle se prépare et se prolonge au cours de toute la messe. Elle se réalise encore dans le cadre eucologique de l'*Opus Dei*, dans l'office liturgique du jour et de l'année mystique, dans toute célébration cultuelle officielle.

Cependant, pour la célébration des heures liturgiques, le prêtre est généralement seul. Le dimanche, les jours de fête, rarement donc, un groupe de fidèles se joint à lui pour célébrer les vêpres ou les complies. Mais le prêtre, le curé surtout, ne doit jamais oublier que, même seul, il célèbre encore en s'acquittant fidèlement et saintement de l'*Opus Dei*. Il doit avoir la foi au mystère liturgique et se rappeler sans cesse que sa prière est faite *in persona Christi*, en même temps qu'elle est la sienne, celle d'un membre du Corps mystique. Officiellement, il est celui qui offre à Dieu des prières et des supplications au nom du peuple, comme médiateur sacerdotal (Héb., v, 3-7) : *Publicus ex officio deprecator*, dit le pape Pie XI[25].

L'une des fins de la renaissance liturgique doit être de restaurer la participation paroissiale à la prière officielle de l'Église. Prétendre qu'il en est autrement, ce serait simplement ne pas tenir compte de l'orientation que l'Esprit-Saint donne aujourd'hui à la piété de l'élite chrétienne. Cette élite veut prier avec l'Église, non seulement en chantant des psaumes et des cantiques « paraliturgiques », mais « à l'aide des mêmes paroles et avec les sentiments mêmes de l'Église » (*Mediator Dei*). L'église paroissiale est une église secondaire; on n'y célèbre pas tout l'office, mais seulement ce qui est possible. Rappelons-nous, cependant,

25. Encyclique *Ad catholici sacerdotii* (Denzinger, n. 2276).

que bien des groupements de fidèles cherchent à réaliser, au moins le dimanche et les jours de fête, un office liturgique intégral. Songeons à la communauté de Sainte-Gertrude à Vienne (Autriche), à celle de l'École d'Action catholique de Grailville (Ohio, U.S.A.), à d'autres encore.

N'oublions pas que deux ou trois, selon la parole du Seigneur lui-même, suffisent pour constituer une *ecclesia orans*. Un groupe, si petit qu'il soit, peut réaliser une célébration liturgique qui, objectivement, vaut plus, incomparablement plus, qu'une imposante « paraliturgie ». S'il en était autrement, il vaudrait mieux laisser choir le renouveau liturgique pour le remplacer franchement par le « mouvement paraliturgique ». Mais celui-ci, que vaudrait-il ? Ce qu'il procurerait aux fidèles égalerait, tout au plus, la récitation collective du chapelet.

Ce n'est qu'en cherchant à restaurer les célébrations officielles de l'Église que nous pouvons songer à renouveler la vie liturgique. Mais, pour une telle restauration, il faudra, en certaines contrées plus ou moins déchristianisées, faire appel à des célébrations d'approche afin d'initier progressivement les fidèles à l'esprit de la liturgie Des célébrations de ce genre doivent toujours se référer, directement et aussi étroitement que possible, à la liturgie du jour ou du temps. Et, dans ce cas, elles participent déjà au mystère liturgique, puisqu'elles en sont une émanation très pure et qu'elles en insufflent l'esprit à l'assemblée célébrante [26].

L'office quotidien et l'année liturgique entière font partie intégrante du mystère du culte. Le mystère particulier que nous célébrons tel jour ou telle fête revit et devient comme saisissable pour ceux qui s'unissent à la liturgie de l'Église. « Toujours nous pouvons nous rappeler les mystères du salut, écrit saint Léon, mais aux jours de fête, l'Église nous apprend quelque chose de plus grand, et son espérance est alors plus ferme que jamais. Car la célébration

26. Approuvées par l'évêque et conformes aux normes établies pour le culte public (C. I. C., can. 1259), ces célébrations ont manifestement un caractère liturgique. Le prêtre qui les préside agit comme *publicus ex officio deprecator*. Ce ne sont pas des paraliturgies, car celles-ci reposent sur des préoccupations d'un tout ordre et poursuivent des fins qui ne sont pas celles de la liturgie.

des anniversaires sacrés et la lecture de l'évangile (du jour), font revivre la grandeur des événements, en sorte que le mystère de la fête ne s'offre plus comme un fait passé, mais comme un événement actuel qui réclame notre adhésion religieuse[27].

D'où alors les incomparables *Hodie* des principales solennités liturgiques de l'année : « Aujourd'hui le Christ est né » (Noël); « aujourd'hui l'étoile a guidé les Mages » (Épiphanie); « aujourd'hui le Sauveur a fait sauter les portes de la mort » (samedi saint); « aujourd'hui, Seigneur, vainqueur tout-puissant, vous êtes monté au ciel » (Ascension); « aujourd'hui la sainte Pentecôte est close, aujourd'hui l'Esprit est répandu » (Pentecôte). Ces *Hodie* attestent une expérience ecclésiale des mystères célébrés successivement au cours du cycle annuel. L'année liturgique est comme un immense sacramental qui explicite le mystère du culte, *annus circa sacramentum*.

Mais le réalisme mystique de la liturgie n'évoque pas seulement le passé rédempteur : il inaugure également l'avenir, les biens futurs et éternels. Notre liturgie a toujours une signification eschatologique : *donec veniat*, dit saint Paul. Le Christ glorieux et sa parousie finale y sont attendus et compris avec le même élan de foi, d'espérance et de charité avec lequel on célèbre le mémorial de sa passion, de sa résurrection et de son ascension. Le mystère a son parachèvement dans la glorification du Seigneur à la droite de Dieu. Dès à présent, il nous met donc en communion avec le ciel. Sous les symboles sacramentels, dans la voix de l'*Ecclesia orans*, nous rejoignons la liturgie céleste et éternelle. Nous unissons nos voix à celles des anges et à celle du Christ lui-même. Nous réalisons le ciel sur terre, nous faisons l'apprentissage de la liturgie céleste que nous sommes appelés à célébrer éternellement : *Portas caelestis*

27. *Sermo 64* (P. L., 54, 358). « Nos fêtes n'ont rien de commun avec les festivités profanes : elles sont divines. Ce que nous célébrons est au-dessus du monde présent et transcende les choses de la terre. Ce que nous fêtons n'est pas à nous, mais appartient à celui qui s'est livré pour nous et qui est devenu notre Seigneur, le *Kyrios*. Nos fêtes n'ont rien de corruptible, mais servent à notre salut éternel, elles n'ont rien de la création première; elles contiennent ce qui donne la grâce de la vie nouvelle » (saint Grégoire de Nazianze, *Oratio*, 38, 4).

Jerusalem coepimus introire illuminati salutaribus sacramentis[28].

O dons merveilleux du Christ! Dans les cieux les chœurs des anges chantent la gloire de Dieu; sur la terre les hommes forment aussi des chœurs dans les églises et, à l'exemple des anges, ils chantent les mêmes cantiques de louange céleste. Dans les cieux, les chérubins chantent l'hymne du Trisagion; sur la terre, la multitude des hommes y répond. Ainsi se rencontrent la synaxe festive du ciel et celle de la terre : une seule eucharistie, une seule exultation, un seul chœur où tous sont unanimes dans la joie[29].

J. Hild, O. S. B.

28. Saint Maxime de Turin, *Hom. de Epiph.*, 11 (P. L., 57, 283).
29. Saint Jean Chrysostome, *In Osiam*, 1, 1.

N. D. L. R. On nous permettra d'apporter une précision, non à la pensée, mais à la terminologie de l'auteur, à propos de la note 26 et du paragraphe du texte auquel elle se rattache, p. 111. A mon avis, des manifestations qui « poursuivent des fins qui ne sont pas celles de la liturgie » n'ont aucunement droit au nom de *paraliturgies*. Ce nom doit être réservé à des « célébrations d'approche » ayant pour fin « d'initier progressivement les fidèles à l'esprit de la liturgie », etc. Sinon, qu'on parle de fêtes missionnaires, de jeux dramatiques, mais non de paraliturgies. Il n'y a pas paraliturgie, là où il n'y a pas une fin, une inspiration et un style liturgiques. Voir sur ce sujet les *conclusions* de la session, à la fin de ce fascicule, § 10.

Notion et structure classique d'une célébration

Dans l'antiquité païenne d'abord, puis dans l'antiquité chrétienne, une célébration (*celebratio*, *celebritas*[1]) requiert normalement le concours de trois choses, de trois circonstances, dont cependant l'une ou l'autre peut, exceptionnellement, faire défaut. Le point de départ ou l'occasion d'une célébration est d'ordinaire un événement important ou sensationnel (*festivitas*; *sollemnitas*). Cet événement, actuel ou commémoré, détermine alors, en second lieu, la convocation d'une assemblée, d'une réunion plus ou moins grande et solennelle (*conventus*, *cœtus*, *frequentia*). D'où découle ensuite l'action festive (*actio*, *effectio*), le troisième élément constitutif de la célébration typique.

En général, il s'agit ici d'une action commune, où rentrent les activités conjuguées de plusieurs, voire de tout un peuple, où, de quelque façon que ce soit, est engagée la vie sociale, familiale ou publique. Cette action motive parfois le rassemblement, mais, dans tous les cas, elle constitue la célébration proprement dite. Car célébrer, c'est avant tout faire quelque chose; c'est faire quelque chose en commun, solennellement et religieusement[2].

Les événements qui appellent une célébration, si variés qu'ils soient, regardent toujours, de près ou de loin, une collectivité, la vie sociale d'un peuple, d'une famille ou d'une corporation quelconque. Ce sont surtout des anniversaires heureux et joyeux, des fêtes profanes et religieuses qui sont mis en ligne de compte. Le peuple célèbre l'avènement et les victoires de ses chefs; la famille, la naissance, le mariage et les funérailles de ses membres; l'armée, le serment militaire de ses recrues; les initiés d'Eleusis, de Mithra ou d'Adonis, leurs cultes à mystères.

Tous ces événements sont célébrés et solennisés par des manifestations les plus diverses. Les uns, par des spectacles et des danses, par des largesses et des acclamations; les autres, par des chants et des actions de grâces, par des prières et des sacrifices, par des jeûnes et des banquets sacrés.

Telle qu'elle se dégage des conceptions latines, cette notion assez complexe de la célébration se retrouve cependant chez tous

1. Saint Jérôme, *Epist. 98*, 3 (P. L., 22, 794); saint Augustin, *Civ. Dei*, 8, 27, 1, (P. L., 41, 255); *Codex Theodos.*, 9, 38, 4.

2. *Festive aut religiose agere* (*agitare*, *facere*, *exercere*, *colere*, *adhibere*, *complere*, *frequentare*, *ornare*) *aliquid* (*aliquem*). Voir O. Probst, *Thesaurus linguae latinae*, t. III, col. 737-748.

les peuples anciens, chez les Juifs[3] aussi bien que chez les Grecs (même si les termes techniques font parfois défaut[4]). Et partout, dans la pensée des païens et surtout dans celle des Juifs, l'élément religieux se mêle toujours, presque inséparablement, à toutes les célébrations véritables, si profanes qu'elles puissent être en apparence. Mais pareillement, d'après la même conception des choses, à une célébration essentiellement religieuse se rattachent et s'associent inévitablement des manifestations très humaines, des réjouissances et des divertissements identiques avec celles des fêtes profanes. Tout abus mis à part, nous pouvons donc dire que célébrer, c'est agir religieusement, *religiose agere*.

Toutefois, ce n'est pas que l'on se réfère constamment au culte de la divinité, ou que l'on imprègne tous les gestes de religiosité. Mais l'homme qui prend part à la célébration sort de sa singularité propre et se trouve placé sur un plan communautaire, que ce soit celui de la famille ou de la nation, peu importe. Or, aux yeux des anciens, toute communauté est sacrée, sainte, et toute activité qui s'y rapporte exige à son égard un respect quasi religieux, un dévouement sans réserve, un don total, semblable à celui que l'on doit à la divinité. Toute négligence sous ce rapport est considérée comme une atteinte portée à l'honneur, voire à la vie et à l'existence même de la communauté en question. Rien n'est insignifiant, et tout doit contribuer au bien commun, qui est la fin de la célébration.

Dans cette ambiance de culture antique, il est facile de comprendre l'empressement[5] avec lequel les premières générations chrétiennes de Rome s'approprient des termes aussi expressifs que « *celebrare* », « *celebratio* », et d'autres de la même famille de mots. Elles les adaptent à leur pensée religieuse, les réservent, entre coreligionnaires, aux manifestations de leur vie cultuelle, en se gardant toutefois de ne pas trop s'éloigner de l'usage courant. On les accueille dans la terminologie sacrée, sans sourciller, sans crainte de « paganiser » le donné chrétien, mais heureux, plutôt, de trouver dans des mots bien familiers le

3. Voir par exemple : Gen., XXIX, 27-28; Exode, XII, 14 ss.; *ibid.*, XXIII, 14; Lévit., XXIII, 2 ss.; Deutér., XVI, 1 ss.; II Paral., VII, 1-10; *ibid.*, XXXII, 33; I Sam., X, 24; *ibid.*, XVIII, 6-8; II Sam., VI, 12 ss.; Eccl., XLVII, 8 ss.

4. Ἑόρτασις, ἑορτασμος, ποίησις, ἄγω, ποιῶ (Exode, XII, 17 [LXX]; Hébr., XI, 28), ἐπιτελῶ, ἑορτάζω (Exode, XII, 14 [LXX]; I Cor., V, 8 [*Itala* : festa celebramus]).

5. Cet empressement semble incontestable à considérer la fréquence avec laquelle les anciens auteurs ecclésiastiques emploient ces expressions pour les appliquer au culte chrétien. Voir O. PROBST (*op. cit.*) qui renonce à en dresser le répertoire.

vocabulaire adéquat pour exprimer la nouveauté de vie et le réalisme spirituel du culte en esprit et en vérité.

Calquée sur ses prototypes juifs et même païens, la notion chrétienne de la célébration n'a donc pas de peine à se préciser et à se répandre. Remarquons d'abord que dans la vie civile les chrétiens ne cherchent pas à se séparer de leurs concitoyens, dont ils continuent à partager les fêtes publiques et familiales autant que cela leur est possible, c'est-à-dire dans la mesure où il ne s'agit pas de participer à des actes de culte païen[6]. Mais, dans leur vie religieuse, ils substituent scrupuleusement leurs célébrations à celles du monde païen[7]. Et dès l'époque de Tertullien, l'idiome chrétien désigne par « célébration » tout ce qui regarde, de près ou de loin, l'accomplissement du culte liturgique.

On « célèbre » d'abord le mémorial du Seigneur[8] et aussi les jeûnes qui y préparent[9], ensuite les fêtes cultuelles[10] et la réception des divers sacrements[11]. Et partout où la communauté des fidèles se réunit au nom du Christ[12], il y a célébration : dans les assemblées hiérarchiques[13], dans les réunions de prière[14] et dans les agapes fraternelles[15].

Dans le christianisme, avec ses perspectives essentiellement religieuses et même eschatologiques, la célébration est toujours cultuelle. En même temps, elle y atteint une perfection de style qu'elle n'a guère connue dans l'antiquité païenne. Car les motifs qui l'inspirent, les réunions qui l'appuient et les activités qui l'animent sont d'une simplicité étonnante, d'une pureté et d'un fini réalisant vraiment la forme typique de la célébration classique. Ici comme partout ailleurs, la culture humaine atteint son idéal seulement lorsque les formes qu'elle crée se remplissent providentiellement d'une réalité divine.

J. H.

6. Tertullien, *De idolol.*, 16 (C.S.E.L., 20, 49); *De jejunio*, 14 (*ibid.*, 292).

7. Tertullien, *De oratione*, 16 (C.S.E.L., 20, 190); *De jejunio*, 14 (*ibid.*, 292).

8. Lactance, *Institutiones*, 7, 27 (P. L., 6, 822), et 4, 26 (*ibid.*, 551); Ps. Hilaire, *Libellus*, 11 (P. L., 10, 743).

9. Tertullien, *De jejunio*, 10 (C.S.E.L., 20, 287).

10. Tertullien, *De baptismo*, 19 (C.S.E.L., 20, 217); saint Cyprien, *De hab. virg.*, 16 (P. L., 4, 455); I Cor., v, 8 (Itala).

11. Optat, *De schism. Donat.*, 1, 18 (P. L., 11, 919); Tertullien, *loc. cit.*

12. Tertullien, *De jejunio*, 13 (C.S.E.L., 20, 292).

13. Tertullien, *loc. cit.*

14. Tertullien, *De oratione*, 23 (C.S.E.L., 20, 197); Lactance, *Instit.*, 7, 27; Palladius, *Hist. monachorum*, 1, 56 (P. L., 74, 259).

15. Tertullien, *De jejunio*, 13.

PLAIDOYER POUR LA VÉRITÉ DES CHOSES

Chacun sait que la liturgie n'est pas d'abord une mystique, un système d'idées, un ensemble de sentiments; qu'elle ne consiste pas seulement à dire ou à écouter des paroles, mais qu'elle comporte premièrement des actions, des gestes. Et ces gestes ne s'accomplissent pas à vide comme un jeu de mimes ou un entretien de sourds-muets, mais ils manient, transportent, transforment, consomment *des choses*. On ne conçoit pas le culte sans une multitude d'instruments, d'objets divers, de matières premières : il suffit d'ouvrir les placards d'une sacristie.

Théologie des « choses » sacramentelles.

Mais regardons d'un peu plus haut : l'homme est chargé de rendre à Dieu l'hommage dû par toute la création. Les choses sensibles, les créatures inanimées lui fournissent un langage, et lui-même, en même temps, leur donne une voix religieuse, la voix de l'action de grâces qu'elles doivent au Créateur pour leur existence, leur diversité, leur beauté : *Benedicite omnia opera Domini, Domino.*

Les choses jouent encore un rôle dans le culte non plus selon sa direction ascendante théocentrique, mais selon sa direction descendante, anthropocentrique et salutaire. Non seulement elles font connaître Dieu à l'homme : *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (Rom., I, 20), mais encore elles servent de véhicule et de signe à la grâce divine qui, conformément à notre nature d'êtres sensibles et sociaux, atteint notre âme par l'intermédiaire de notre corps, en employant des signes eux-mêmes sensibles et concrets.

Aussi les choses, les *res* ont leur place, en quelque sorte technique, dans le traité des sacrements. Et cela sous un double aspect, conformément à la fameuse dichotomie augustinienne : en tant qu'elles sont *res* et en tant qu'elles sont *signa*.

Elles sont l'un et l'autre du seul fait qu'elles sont créées. Créées, elles sont établies par Dieu dans l'existence avec un être qui leur appartient en propre. Ce ne sont pas des effigies évanescentes, squelettiques, simples schémas. Elles ont d'abord une consistance *sui generis*, et, si j'ose dire, ferme, rebondie, colorée, odorante et savoureuse. Nous ne glorifions pas Dieu en vidant ses créatures de ce qu'elles ont de concret et de particulier. Plus elles *sont* et plus elles sont *ce* qu'elles sont, plus elles rendent hommage à la puissance du Créateur et à sa sagesse tout ensemble, plus elles sont des degrés fermes pour nous conduire à lui.

Mais créées, l'être qu'elles possèdent pourtant réellement est un être participé de l'Être absolu et divin : elles sont des vestiges de Dieu, elles gardent imprimée dans leur substance l'empreinte du pouce créateur.

Si nous oublions l'un de ces deux aspects, nous ne sommes plus chrétiens. Oubliant leur réalité, nous sommes platoniciens, idéalistes. Oubliant leur participation et leur valeur de signe, nous sommes des païens, adorateurs de la nature créée.

Les créatures matérielles servent aux sacrements et au culte selon leur double aspect de *res* et de *signa*.

Elles entrent dans le signe sacramentel à titre de matière, c'est-à-dire de première ébauche du signe, que la forme viendra préciser et confirmer. Il faut donc qu'elles soient évocatrices, significatives, parlantes. Il faut que cette eau soit limpide, fraîche, abondante, pour signifier une régénération et une illumination. Il faut que ce pain soit consistant et substantiel pour signifier une réfection.

En même temps qu'elles jouent ainsi le rôle de signe, les choses employées dans les sacrements ont un rôle dans l'efficacité sacramentelle, cette fois à titre d'instruments, en vertu de leurs propriétés intrinsèques.

C'est en vertu de leurs propriétés physiques à l'égard du corps que les sacrements peuvent opérer des effets analogues, mais supérieurs, à l'égard de l'âme. Un liquide, peut-être plus brillant, plus subtil ou plus précieux que l'eau, mais d'une autre nature, ne pourra pas servir à administrer le baptême. Une parfaite imitation de pain ne peut pas servir à l'Eucharistie. Il y faut du vrai pain de froment.

Validité et signification.

Les choses physiques employées dans les sacrements doivent donc être vraies, à l'égard de la signification comme à l'égard de l'efficacité. Car si les sacrements effectuent ce qu'ils signifient, s'ils sont aussi bien des instruments que des signes, il faut qu'ils

emploient des choses vraies, au double sens que ce mot possède, selon saint Thomas dans le *De Veritate* : vérité dans l'ordre de l'être ou par rapport à la science divine, comme on dit de l'or véritable, du vrai pain; vérité dans l'ordre de la connaissance, comme on dit un témoignage vrai, une vraie tristesse, un vrai billet de banque.

On comprend ainsi ce que c'est pour saint Thomas qu'un *vrai* sacrement (expression disparue de nos traités modernes) : c'est un sacrement valide sous le double rapport de la signification et de l'efficacité qui en dépend.

L'authenticité profonde et la valeur éducative et expressive de la célébration liturgique tiendra donc pour une très grande part à cette pleine vérité des choses employées, répondant à la fois au double aspect sacramentel de l'efficience et de la signification.

Or, je crois pouvoir dire que trop souvent la tendance de la théologie, du droit, de la casuistique et de la pratique, en matière sacramentaire, vise à briser cette liaison entre la valeur significative et la validité. Et, bien entendu, toujours au profit de la validité.

Ainsi on nous rappellera fortement que le pain eucharistique doit être du pain de froment, sans aucun mélange, que ce pain doit être sain, non corrompu. Car s'il était un pain douteux, fait de farines mêlées, ou en voie de décomposition, il cesserait d'être du *vrai* pain, et la consécration risquerait d'être invalide ou de s'évanouir une fois réalisée. Mais le magistère a précisé que, levé ou azyme, peu importe : c'est toujours du vrai pain. On peut pourtant avouer que le pain azyme ne ressemble guère au pain de nos tables. On ne se souciera pas non plus de débiter ce pain en rondelles si minces et si légères qu'il ne produit aucunement à celui qui le consomme l'impression d'une nourriture substantielle. Au reste, on recherchera avec une minutiosité tatillonne les moindres parcelles tombées sur le corporal — parce qu'on est hanté par les catégories de validité et de présence réelle. Saint Thomas a pourtant émis cette opinion libératrice que le pain eucharistique réduit à l'état de poussière, en parcelles si menues qu'on ne peut plus y reconnaître du pain, ne peut plus être le support de la présence réelle (III[a] p., q. 77, a. 4). C'est ce souci prédominant de l'élément de validité qui a fait instituer le plateau de communion, institution fort louable; mais, où l'on voit poindre une déformation regrettable, c'est quand l'institution du plateau fait supprimer l'usage des nappes, contrairement à des précisions formellement données par les liturgistes compétents. En effet, on s'imagine que le plateau sert à quelque chose et rend la nappe inutile. On oublie seulement que la nappe ne se justifiait pas seulement par une utilité pratique, mais se justi-

fie toujours par un symbolisme très précieux : celui du banquet fraternel et de la participation à l'autel.

Tous les traités de morale et de droit canonique insistent à bon droit sur la nécessité de consacrer avec du *vrai* vin : jus de vigne fermenté. Les raisins pressés, le verjus, le moût, le vinaigre, ne peuvent pas être une matière *valide* de la consécration eucharistique. Mais l'Église latine ne semble avoir éprouvé aucun scrupule à abandonner le vin rouge — tellement plus significatif, mais si malcommode — au profit du vin blanc. De même personne ne s'aviserait de reprocher à un prêtre de ne verser que quelques gouttes de vin dans son calice! Et même on a ôté la communion du calice aux laïcs. C'était peu pratique. Qu'importe le symbolisme ? La validité du sacrifice est maintenue d'une part puisque le prêtre communie sous les deux espèces, d'autre part puisque en vertu de la concomitance (théorie fondée sur le contenu réel et non sur la signification du sacrement) en recevant une seule des espèces consacrées les fidèles reçoivent le Christ tout entier.

Bien que le rituel autorise toujours le baptême par immersion, les Occidentaux pratiquent de préférence — c'est plus pratique ! — le baptême par affusion. On se contentera de verser quelques gouttes d'eau qui n'évoquent nullement un bain, ni un passage, mais on veillera à ce que ces gouttes d'eau aient bien touché la peau et on évitera de les verser sur les cheveux, de crainte que, ceux-ci ne faisant peut-être pas partie de la personne, on risque un baptême invalide.

On pense bien que je n'ai pas cité les exemples précédents pour blâmer des usages reçus depuis longtemps dans notre Église et approuvés par le magistère, ni pour prêcher le retour à des coutumes disparues. J'ai simplement voulu marquer ici la racine de l'inauthenticité, du mépris des choses qui vicient trop souvent nos célébrations liturgiques.

Car la négligence à l'égard de la valeur expressive sera toujours limitée quand il s'agit du noyau essentiel des sacrements. La crainte de manquer aux conditions de validité limitera la désinvolture à l'égard de la signification. Mais cette désinvolture se donnera libre cours quand il ne s'agira plus des sacrements eux-mêmes, mais des sacramentaux qui les entourent, à plus forte raison quand il s'agira des cérémonies, des ornements, des instruments accessoires du culte. La paresse, l'avarice, le goût du faux luxe et du trompe-l'œil viendront à la rescousse, et l'on assistera sans émotion à des falsifications devenues monnaie courante.

Le règne de la fausseté.

Les exemples seraient innombrables et je ne prétends donc pas les épuiser.

On célèbre sur un autel qui ressemble à tout ce qu'on veut (buffet, piano droit, pyramide), sauf à une table et à un autel. Non seulement sa forme est fausse, c'est-à-dire inexpressive, mais sa matière est du simili : faux marbre, faux bois ou faux cuivre; et ce bloc imposant, si on passe par derrière, on découvre qu'il est creux, comme un accessoire de prestidigitateur, il sert de placard : on immole la victime eucharistique sur une réserve de balais, de tapis roulés et de cache-pot. Les fils et les prises électriques y sont aussi nombreux qu'à l'envers d'un praticable de théâtre.

Qu'importe : on est en règle puisque une cavité de cette boîte à surprise recèle une « pierre d'autel » dûment consacrée et authentifiée par le sceau épiscopal.

Cet autel — il faut bien lui donner un nom — doit être revêtu de nappes. La règle en exige trois. Celles du dessous seront deux napperons minuscules ou une nappe pliée en deux (cela suffit puisque la « pierre d'autel » est recouverte). La nappe du dessus est ornée avec profusion de fausse dentelle à la machine, si bien qu'elle n'a plus aucune ressemblance avec une nappe.

Des chandeliers doivent être posés sur l'autel. Ils y sont au nombre de six, selon la loi liturgique. Comme rien n'est trop beau pour le Seigneur, ils sont ornés de cabochons multicolores. Mais comme la fabrique est pauvre, ce ne sont que verres coloriés : à distance, on jurerait des topazes et des rubis. Ces chandeliers — la cire est si chère — sont équipés électriquement, et on a poussé le raffinement jusqu'à visser à leur sommet des ampoules dépolies qui imitent fort bien la lueur jaune et paisible des vrais cierges. Pour être absolument en règle, de vrais cierges sont cependant placés sur l'autel (plus souvent sur un gradin ou en appliques), mais nous ne sommes pas assez primitifs pour nous contenter de colonnes de cire comme nos naïfs ancêtres. La cire est emprisonnée dans un tube de fer peint en blanc où sont ingénieusement agencés des ressorts à boudin et des crans à baïonnette. Plus de cire qui coule, plus de dissymétrie désagréable à l'œil. Quelle tranquillité et quelle économie !

Bien entendu, une veilleuse annonce la présence du Saint-Sacrement. Nous sommes dispensés de l'alimenter à l'huile, matière coûteuse, salissante et archaïque. Nous avons donc une veilleuse électrique. Le catalogue de notre fournisseur d'*art religieux* nous a justement vanté la veilleuse idéale : « Garantie de con-

sommation absolument nulle! » (Mais où est alors la signification d'hommage, de don de soi, de vigilance ? Pourquoi ne pas peindre une veilleuse sur le mur, ou même une inscription : le Saint-Sacrement est ici ?)

J'allais oublier que, pour rendre honneur au Dieu vivant présent dans le tabernacle, notre autel est chargé de plantes vertes — stérilisées — et de fleurs gracieuses : toute la terre et ce qui la remplit est au Seigneur ! En plein hiver même, notre autel est couvert de lis et de roses : artificiels, évidemment. C'est tellement plus propre. Rien n'est pénible comme ces fleurs mal élevées qui s'inclinent, se fanent en perdant leurs belles couleurs et en jonchant l'autel de leur pollen, puis de leurs pétales [1].

Je passe sur la décoration *ad libitum* — luxe gratuit pour le Seigneur — : lampadaires en faux bronze et en faux gothique, statues en faux bois et en fausse pierre.

Le chœur, bien entendu, est abondamment garni de stalles — fausses stalles puisque aucun collège sacerdotal ne dit jamais là l'office.

Nous pouvons évoquer dans ce cadre un service funèbre. Le prêtre a revêtu une aube, robe blanche, par définition, mais dont toute la partie visible est de fausse dentelle ou de filet transparent, dont les manches sont garnies de faux parements noirs. Pour la messe, il portait une chasuble qui n'a plus rien d'un vêtement. Devant le faux autel illuminé de fausses lumières, il fait l'absoute en agitant successivement un goupillon en faux argent (mais enduit de vrai mercure) et qui ne contient pas une goutte d'eau bénite (les pompes funèbres n'aiment pas l'eau bénite; ça tache, à cause du sel); puis il a balancé un encensoir où un charbon aggloméré, vite éteint, ne peut tirer aucune fumée de l'encens synthétique mais garanti pur. Ce prêtre est assisté de deux autres prêtres qui se sont déguisés en diacre et en sous-diacre et n'en font même pas les fonctions. Le catafalque ne contient aucun corps : c'est encore une fiction; deux tréteaux, deux croisillons et un drap de faux velours (soie et coton) galonné de faux argent.

Peut-être même, les cloches et le clocher faisant défaut, le glas a-t-il été sonné par un disque amplifié, qui ne nécessite pas la présence de sonneurs introuvables. L'harmonium est pourvu d'un dispositif qui lui confère la sonorité de l'orgue. Peut-être y a-t-il dans le chœur quelques ecclésiastiques qui, tout en faisant semblant d'assister à la messe et de prier pour le défunt,

1. Relevé dans le catalogue récent d' « Ateliers spécialisés dans l'art religieux » : « Nos fleurs artificielles sont particulièrement artistiques, exécutées en rhodoïd ou paillon, matières ininflammables, et gardent indéfiniment leur fraîcheur. Se font en tous coloris. »

disent consciencieusement leur bréviaire. Il n'est pas encore neuf heures du matin, mais ils récitent leurs vêpres puisque nous sommes en temps de jeûne et qu'il importe de ne prendre son repas principal qu'après avoir récité l'office du lucernaire et dit le verset *Vespertina oratio*... On est vraiment accablé de cette accumulation de fausseté, d'ersatz, de simili, de symbolisme truqué.

Double fin et économies...

Pour abréger, on me permettra de signaler plus spécialement deux causes fréquentes d'inauthenticité dans l'emploi des choses et des matières sacramentelles[2]. Tout d'abord la manie des instruments à double fin. Deux d'entre eux sont en usage dans toutes les sacristies. L'étole double pour le baptême. Il faut être usé par la routine pour ne pas sentir ce qu'il y a d'indigne et d'un peu ridicule à retourner son étole quand il serait tellement plus beau, plus humain, plus significatif de déposer l'étole violette pour prendre ensuite, posément, l'étole blanche.

L'autre instrument à double fin, contre lequel j'ai une haine particulière, est le « thabor », cet instrument parfaitement superflu, ignoré de tous les livres liturgiques, qui sert à surélever l'ostensoir (où s'arrêtera-t-on : l'hostie est dans une lunule, enchâssée dans un ostensoir porté par un pied, sous lequel on met encore un piédestal). Et cet appareil se transforme en porte-livre pour la messe. Remarquons qu'il est toujours enduit de faux or, rehaussé de faux émaux et de fausses gemmes.

C'est en ce domaine des trouvailles dignes du concours Lépine que nos marchands d'articles religieux se surpassent (et exercent une déplorable influence). Le catalogue de l'un d'entre eux propose une lanterne pour porter le viatique, agrémentée d'une sonnette qui sonne d'elle-même au rythme de la marche, mais dont le battant peut s'immobiliser au retour! Tous les catalogues proposent le « catafalque électrifié »...

Le plus beau cas de ces combinaisons est sans doute celui d'une bonne dame qui, désirant faire un cadeau à un archevêque récemment promu, a consulté le Centre de Pastorale Liturgique sur la licéité de lui offrir un « bougeoir-aspersoir »...

Une autre tendance déplorable, qui est à l'origine de beaucoup de faussetés, est le désir de faire resservir les choses, d'économiser. J'ai déjà cité les plantes vertes stérilisées, les fleurs

2. Sur la fausseté ou l'impureté des matières sacramentelles, je renvoie aux excellents articles de P. Couturier, *Le mystère du blé*, p. 123, et de H.-R. Philippeau, *Plaidoyer pour l'authenticité*, p. 115, dans *La Maison-Dieu*, n° 18.

artificielles, les cierges à souche (le mot *souche* dans les sacristies a presque supplanté celui de cierge). On pourrait citer encore le cierge pascal rebénit solennellement plusieurs années de suite avec les mêmes grains d'encens. Heureux encore quand ce cierge pascal est vraiment une colonne de cire et non pas, comme cela existe, un tube de fer terminé par une boîte de conserve emplie de paraffine, les grains d'encens étant représentés par... des clous! Qui n'a vu, dans le baptistère, ce cierge inusable qu'on souffle trente secondes après l'avoir allumé, pour symboliser la fidélité et la persévérance... Mais c'est encore mieux que ces cierges de première communion qui ne sont *jamais* allumés. On est sûr ainsi d'éviter les taches, les accidents et la dépense.

La fausseté au service du Dieu de vérité?

Il faut absolument que nous ouvrions les yeux sur le scandale permanent, mais devenu trop souvent inconscient, que constitue ce culte obstiné de la fausseté. Je me permets de reproduire ici une belle page de Maurice Denis où l'on sent la souffrance de l'artiste, mais surtout du chrétien.

> Si nous supportons avec tant d'indifférence la camelote à l'église, c'est que nous considérons la décoration du lieu saint comme un décor de théâtre, comme une sorte de mise en sène où l'illusion suffit. Qu'importe que les accessoires du comédien soient en carton s'ils trompent l'œil! Pour moi, je ne puis comprendre que le trompe-l'œil, sous une forme quelconque, soit admis à l'église. Tout mensonge est insupportable dans le temple de vérité.
>
> Je veux que les matières qui y trouvent place soient non pas forcément riches et précieuses, mais sincères et véridiques, comme la parole qu'on y prêche, comme le Dieu qui y habite. Il ne s'agit pas de simuler un vain luxe. C'est l'esprit même de la liturgie de la messe — comme ce fut celle des sacrifices de l'ancienne Loi — que les créatures inertes qui y sont associées, comme signes ou comme instruments, soient exemptes de tromperie et de maquillage. Les lambris du temple de Jérusalem étaient de cèdre authentique; on n'avait pas encore inventé le faux bois, cet infâme *ersatz* qui permet aujourd'hui de simuler, à peu de frais, des sculptures du XV[e] siècle avec leur ancienne patine. Le vin de messe ne doit pas non plus être frelaté. Pourquoi la garniture de l'autel, la porte du tabernacle, seraient-elles en toc, dorées avec du bronze en poudre, ou faussement gothiques? Pourquoi ne pas se contenter de pauvres candélabres en vrai bois, si l'on ne peut en avoir de précieux, et pourquoi cet affreux clinquant qui installe l'insincérité et le mensonge sur l'autel du Dieu vivant?[3]

3. *Nouvelles théories sur l'art moderne et l'art sacré, 1914-1921*, Paris, L. Rouart et J. Watelin [L'Art Catholique].

On ne peut exprimer avec plus de fermeté la contradiction flagrante jusqu'à l'absurde entre nos complaisances pour le trucage et notre prétention de célébrer un culte en esprit et en vérité.

J'ajouterai cependant que ce mensonge dans l'emploi des choses est condamnable, en outre, du point de vue éducatif qui doit être celui de la pastorale liturgique. Comment nos fidèles prendront-ils au sérieux des rites où tant de choses sont diminuées, contrefaites ou simulées ?

Au point de vue des gestes et des attitudes, comment éviter que nos gestes soient faux, écourtés, expédiés quand ils aboutissent à des objets qui eux-mêmes manquent de poids et de substance ? C'est toute la célébration qui en est viciée. On aurait tort de croire qu'il ne s'agit ici que d'accessoires.

L'âge de l'ersatz.

On pourrait faire une objection à cette exigence d'authenticité. On pourrait dire qu'elle procède d'une certaine naïveté archéologisante. Qu'il était normal, dans une civilisation primitive, rurale et artisanale, de n'employer que des matières simples et franches : huile d'olive, laine véritable, cierges de cire d'abeilles. Notre âge industriel est l'âge des produits synthétiques et des ersatz, de la rayonne, de la laine de bois, des innombrables produits « plastiques », et cela ne représente-t-il pas, sinon un progrès, du moins une évolution inéluctable ?

Je crois que l'objection ne vaut pas. Nous ne boudons pas le progrès avec ses commodités et ses simplifications. Nous ne rejetons ni l'éclairage électrique, ni l'orgue électronique. Ce que nous refusons absolument, c'est au contraire ce pseudo-archéologisme qui équipe des cierges à l'électricité : servons-nous largement de l'électricité, avec des tubes fluorescents, des projecteurs ou des diffuseurs, mais justement en utilisant toutes ses ressources propres sans tromperie. De même que nous ne sommes pas adversaires de l'automobile ou du chauffage central, mais nous rejetons les autos en forme de carrosse et les radiateurs de style gothique ou Louis-XV. Rien n'est plus beau qu'une salle de cinéma bien agencée : rien n'est plus laid que la salle du Rex, à Paris, qui prétend nous transporter à Venise, à Florence et à Constantinople avec du carton-pâte et des éclairages indirects.

Et puis, dans un siècle de progrès mais aussi de falsification, ne convient-il pas qu'au moins l'église soit un refuge pour la vérité, la simplicité, la franchise ? Quelle sécurité, quel épanouissement nous éprouvons devant un autel qui est une belle table, couverte de nappes qui ont l'air de nappes, éclairé par des cier-

ges honnêtes, décoré par quelques fleurs fraîchement coupées... Je m'arrête, car il faudrait refaire, en l'inversant, toute la première partie de cet exposé.

Ce n'est ni du simplisme ni de l'archéologisme que de vouloir un culte qui soit en esprit sans doute, mais aussi en vérité — vérité et franchise de la matière elle-même telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, telle qu'elle a été sanctifiée par Celui qui n'a pas seulement pris l'apparence de l'homme, mais qui, étant vrai Dieu, a voulu aussi être vrai homme, et qui nous a demandé d'avoir un œil pur comme celui des enfants et une parole qui, sans aucune adjonction d'artifice ou de serment, soit tout simplement Oui quand c'est oui et Non quand c'est non.

A.-M. Roguet.

Prêtres, amis de **La Maison-Dieu,** il faut lui trouver

de nouveaux lecteurs et abonnés.

Cherchez-les parmi les laïcs...

La pastorale liturgique les intéresse plus que vous ne pensez...

LA PRIÈRE DU PEUPLE

Oremus — Orate, fratres — Oremus, dilectissimi nobis, cette invitation qui retentit si souvent dans la liturgie, elle ne peut pas être un pur formalisme, elle souligne l'importance que l'Église attache à la prière des fidèles, de la *plebs sancta*.

Cette prière est presque exclusivement prière de demande, de supplication, et ses différentes intentions sont régulièrement formulées en termes exprès. Or c'est dans ce sens restreint que les fidèles entendent presque toujours le mot : prière. Prier, c'est demander quelque chose à Dieu.

Mais pour une raison pratique nous allons envisager la prière du peuple dans un sens plus large, plus complet, qui comprend aussi la prière d'adoration, de louange, d'action de grâces. Hier, à la conférence sur le chant du peuple, nous avons appris que ce chant était avant tout acclamation et louange, donc prière lui aussi, prière chantée. Or nous savons que ce chant du peuple est loin d'être entrée dans les habitudes des fidèles. Provisoirement, au lieu de faire chanter cette prière de louange, on devra se contenter de la faire réciter. Une belle récitation en chœur est d'ailleurs indispensable pour célébrer une messe dialoguée ou tout autre exercice de piété, toute autre dévotion communautaire. Voilà la raison pratique pour laquelle nous envisagerons la prière du peuple sous ce double aspect de prière de louange et de prière de supplication.

Du reste une même loi unit ces deux genres de prière du peuple : la simplicité; et un même rythme les commande : la répétition.

Prière d'acclamation.

Prenons un genre de prière d'acclamation connu et pratiqué partout : « Dieu soit béni! Béni soit son saint Nom! » C'est le genre le plus simple, le plus facile de tous. Les fidèles n'ont qu'à répéter la formule que le chef de la prière leur propose; les phrases sont courtes et peuvent se prononcer tout d'une haleine. Malheureusement, ces sortes d'acclamations, une fois connues, sont presque toujours récitées trop vite, d'une manière monotone. Les fidèles n'ont pas toujours la ferveur et l'intensité religieuse des pèlerinages de Lourdes, où ces acclamations et ces supplications jaillissent vers le ciel avec une émotion et une sincérité sans pareilles. Tout dépendra de la manière dont le chef de la prière lui-même prononce et articule ces acclamations, afin d'imposer une répétition correcte et digne. On fera donc bien de varier au possible le genre, de passer au chant de textes que les fidèles savent par cœur. Ainsi l'acclamation : « Dieu soit béni! » se chante dans certaines régions.

Sur ce genre si facile, il est loisible de composer des acclamations variées selon les temps, les fêtes, les circonstances. La Bible et la liturgie en sont la source inépuisable. Certains grands textes bibliques et liturgiques pourraient être réincorporés au répertoire de prière du peuple chrétien par ce procédé des acclamations. On commence par quelques versets, pour enfin en arriver à les faire prier en entier et même alternativement par tout le peuple. Je pense à des traductions du *Canticum trium puerorum*, du *Magnificat*, du *Benedictus*, du *Te Deum*, du *Gloria*, pour n'en nommer que quelques-uns.

Voici encore un autre genre de prière d'acclamation, tout aussi facile, dont les psaumes à refrain sont le modèle, tels que le psaume CXXXV : *Quoniam in aeternum misericordia eius*. Ce psaume raconte les mystères du salut de l'Ancienne Alliance; pourquoi ne pas le continuer par une énumération de tous les mystères de salut de la Nouvelle Alliance et les faire acclamer par le même refrain ?

J'ose donc encourager mes confrères curés à s'engager dans cette voie, à composer pour leur paroisse et pour les différentes circonstances des acclamations de ce genre, de

les expérimenter et de rendre compte de leurs expériences; il se dégagera de cette mise en commun des expériences certaines règles de style, de rythme, de vocabulaire qui permettront de publier d'ici peu toute une collection d'acclamations qui pourront être insérées dans les formulaires officiels et dans les manuels de piété des fidèles.

Passons à un autre genre de la prière du peuple par acclamation : le répons. Ce genre peut se réclamer de la tradition la plus ancienne et la plus vénérable dans l'Église. Le répons des complies : *In manus tuas, Domine*, en est un exemple classique. Puisque le peuple n'aura qu'à répéter deux fois en entier, une fois par moitié ou bien trois fois en entier le verset du début, ces répons s'apprennent facilement et se laissent même improviser, une fois que le peuple aura bien saisi l'articulation et la structure de cette prière responsoriale.

Ce genre se recommande surtout pour la prière en commun des psaumes. A l'exemple du psaume XCIV : *Venite exultemus*, avec son invitatoire, le célébrant ou le lecteur proclame le refrain, répété par le peuple, ensuite passe aux versets du psaume, tandis que le peuple répond à chaque verset par le répons initial.

Tout un répertoire de prières magnifiques sur le mode du répons reste à tirer des répons du bréviaire aux trois nocturnes des matines. Ce n'est pas là une suggestion inédite. Romano Guardini a publié, il y a bientôt vingt ans, une collection de répons en traduction allemande, traduction du reste fort belle, qui n'a pas manqué d'inspirer le mouvement liturgique allemand. Au diocèse de Strasbourg, l'office diocésain de pastorale et de liturgie vient de publier une petite brochure contenant douze répons tirés des offices des fêtes de la Sainte Vierge, traduits en allemand pour servir aux dévotions mariales. Évidemment, les fidèles doivent avoir en main ces textes. Des caractères plus gras indiquent les versets à dire par le peuple. Dans plusieurs paroisses, des expériences concluantes ont été faites. Là-dessus l'office prépare la publication d'une nouvelle série de répons pour les grandes périodes de l'année liturgique, Avent, temps de Noël, Carême, etc. J'ajoute que le diocèse de Strasbourg a une raison particulière de s'intéresser à ce genre de prière. Il y a près de cinquante ans, Mgr Marbach, évêque auxiliaire

de Strasbourg, publia sous le titre *Carmina scripturarum* un répertoire complet de tous les répons, versets, antiennes de nos livres liturgiques : missel, bréviaire, pontifical, rituel, avec indication de leur source biblique. Le même évêque a été, en outre, un précurseur dans le domaine du cantique d'église : il a collaboré il y a cinquante ans au premier recueil de cantiques diocésain, réformé selon des principes aujourd'hui indiscutables et admis partout.

Voici un échantillon de ces répons pour le Carême :

Le lecteur : Voici maintenant le temps favorable,
Voici maintenant les jours du salut.
Recommandons-nous.

Le peuple : Avec une grande patience,
Par beaucoup de jeûnes,
Par les armes de la justice
Et de la force de Dieu.

Le lecteur : En toutes choses
Montrons-nous comme des serviteurs de Dieu.

Le peuple : Avec une grande patience,
Par beaucoup de jeûnes,
Par les armes de la justice
Et de la force de Dieu.

A l'aide de pareils répons, il me semble possible de réaliser, patiemment mais sûrement, une des tâches les plus urgentes qui nous incombent : rapprendre au peuple chrétien le langage de la Bible et de la liturgie, langage qui lui est aujourd'hui presque étranger et incompréhensible, tellement les manuels de piété s'en sont écartés.

La prière-supplication.

Là encore la liturgie chrétienne a su créer un genre classique et parfaitemenet adapté au peuple chrétien de tous les temps : la *litanie, l'ecténie* des rites orientaux. Il est regrettable que le peuple chrétien semble restreindre la litanie à une invocation des saints. Cette invocation des saints dans les grandes litanies n'est pourtant qu'un prologue à la vraie prière de supplication de la seconde et de la troisième parties. La seconde partie est l'évocation des grands mystères du salut que l'Église n'oublie jamais de proclamer dans ses grandes prières (préfaces, collectes) et que le peuple chrétien ne peut jamais assez contempler et

méditer. Dans la troisième partie des grandes litanies sont formulées les intentions particulières de prière de l'Église et du peuple chrétien, bien ordonnées selon une hiérarchie des valeurs que nous retrouvons partout dans la liturgie, par exemple aux grandes prières du vendredi saint. Selon les circonstances, des intentions particulières sont insérées dans la litanie, pour les ordinations, pour la consécration d'une église, etc. Nous sommes par là invités à procéder de manière analogue, c'est-à-dire à composer des prières litaniques pour les différentes circonstances de nos célébrations et selon les besoins du peuple chrétien.

Ces prières de supplication sont déjà largement répandues en Autriche et en Allemagne; tous les livres de prières diocésains parus depuis une dizaine d'années en contiennent des séries, adaptées les unes aux différents temps liturgiques, les autres aux besoins généraux et particuliers de la chrétienté ou de certains groupes de fidèles : enfance, jeunesse, familles, clergé, etc.

En langue allemande il est même très facile d'adapter les textes de ces supplications aux mélodies grégoriennes des grandes litanies. Le peuple peut donc chanter sa prière. Il répond toujours par les quelques formules traditionelles : Seigneur, ayez pitié; Délivrez-nous, Seigneur; Nous vous en prions, écoutez-nous.

Voici un exemple de prière de supplication pour le temps du Carême :

Seigneur, ayez pitié.
Christ, ayez pitié.
Seigneur, ayez pitié.
Christ, écoutez-nous.
Christ, exaucez-nous.

Daignez purifier et sanctifier votre Église par la célébration du Carême.

Nous vous en prions, écoutez-nous.

Daignez nous accorder le repentir sincère de nos péchés et la force de nous retourner vers vous.

Nous vous en prions...

Daignez épargner ceux qui font pénitence et prendre en pitié ceux qui vous prient humblement.

Nous vous en prions...

Daignez avant tout convertir à vous les cœurs de ceux qui vous ont abandonné.

Nous vous en prions...

Daignez nous donner la force et la patience pour porter tous nos soucis et nos peines.

Nous vous en prions...

Daignez allumer en nous la charité pour que nous venions en aide à nos amis et nos ennemis.

Nous vous en prions...

Daignez nous conduire par vos souffrances et votre croix à la gloire de la résurrection.

PRIONS

Dieu tout-puissant et éternel, faites que par ce saint Carême nous parvenions à célébrer dignement le mystère pascal, afin que dans le Christ nous mourions au péché et que nous marchions dans une vie nouvelle. A vous la gloire aux siècles des siècles. *Amen.*

Cette prière litanique du peuple est bien un élément indispensable de toute assemblée de prière du peuple chrétien, dévotion, salut, neuvaine, elle est certainement préférable à la pratique courante de faire lire au célébrant seul de longues formules de prières que la plupart du temps les fidèles ne réalisent pas et souvent n'écoutent même plus. De plus, elle a l'avantage de pouvoir se réclamer de la tradition authentique de l'Église, elle enrichit la prière du peuple en lui apprenant des textes de prière puisés aux sources les plus pures de la prière chrétienne, la Bible et la liturgie.

« L'Église est très large. Elle est même d'une largeur parfois tout à fait étonnante. Elle accepte des manières de prier qui sont très déficientes et très imparfaites, parce qu'elle a pitié de la faiblesse des hommes. Soit! dit-elle, puisque vous ne pouvez pas autrement, priez comme cela, pourvu que vous priiez vraiment! » Mais quand on veut savoir comment *elle* entend la prière, alors c'est autre chose : c'est dans la liturgie qu'on le trouvera.

Il faut imiter la sainte Église, et ne pas prohiber ce qu'elle consent à accepter en manière de prière. Mais il faut chercher à élever peu à peu et à apprendre aux fidèles à prier comme elle. » (Pie XI à Dom Capelle, 12 décembre 1935.)

C. RAUCH.

LA PRIÈRE DU CÉLÉBRANT

I

Formation et caractère de l'euchologie romaine

Le plus ancien document qui nous parle de la prière du célébrant est la première Apologie de saint Justin[1]. On y trouve une description sommaire de l'assemblée chrétienne vers le milieu du IIe siècle : lectures des mémoires des apôtres et des écrits des prophètes, suivies d'une exhortation du « président », prières en commun, baiser de paix, action de grâces du président, communion. Le texte de l'apologiste n'a pas toute la précision d'un document canonique ou liturgique : il ne nous dit pas, par exemple, qui est ce « président ». Mais nous savons par saint Ignace d'Antioche[2] et par la tradition postérieure que c'est normalement l'évêque. La fonction de l'évêque est donc de présider l'assemblée, de l'exhorter après la lecture des Écritures et surtout de prononcer l'action de grâces sur le pain et la coupe. Cette action de grâces, il l'improvise (« suivant ses capacités »), elle est longue, elle est adressée au Père de toutes choses par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint, elle se conclut par l'*Amen* de l'assemblée. Les thèmes qui y étaient développés semblent esquissés dans un autre passage de Justin[3] : c'est que Dieu a créé le monde et tout ce qu'il renferme, qu'il nous a délivrés de la malice dans laquelle nous étions nés, et qu'il a fait subir aux principautés et aux puissances une défaite complète par celui qui s'est fait souffrant, selon

1. Apol., I, 65, 67.
2. Eph., V, 2. Magn., VI, 1; VII, 1.
3. Dial., XLI, 1.

sa volonté. En somme, un thème théologique, la création, et un thème christologique, la rédemption.

De quelle manière ces thèmes étaient-ils développés ? On songe tout naturellement aux charismes de l'Église primitive. A y regarder de plus près, on s'aperçoit que l'explication est un peu vague. Charisme est un mot qui recouvre des réalités très diverses. Tout don de Dieu est charisme. Même en donnant au mot son sens fort, en supposant une véritable inspiration, on ne résout qu'imparfaitement le problème. L'Esprit se sert des hommes comme d'instruments; mais ce sont des instruments intelligents. Il les meut suivant leur nature, leur être intelligent, suivant les schèmes de leur pensée et les formes de leur langage. A ce point de vue, si nous pouvons voir un écho de ces premières improvisations dans les prières de la Ia Clem.[4] dans certains développements de saint Irénée et dans les premières liturgies écrites, il faut dire que ces actions de grâces étaient d'inspiration biblique. Cela ne veut pas dire que c'étaient des mosaïques faites de centons scripturaires juxtaposés et soudés par des transitions artificielles. Mais ces hommes, tout nourris de l'Ancien et du Nouveau Testament, trouvaient spontanément dans le trésor des Écritures les mots, les expressions, les images qui traduisaient leur pensée.

Notons aussi qu'au témoignage de tous les documents anciens, qui continuent d'ailleurs la tradition du Nouveau Testament, la prière est toujours adressée au Père par le Fils. Ainsi Clément de Rome : « Nous te remercions par le grand-prêtre et le patron de nos âmes, Jésus-Christ, par qui tu as la gloire et la magnificence maintenant et dans toutes les générations et dans les siècles des siècles. Amen[5]. » Et la prière de Polycarpe : « Je te loue, je te bénis, je te glorifie par le grand-prêtre éternel et céleste, Jésus-Christ[6]. » Tertullien[7] rend le même témoignage pour la liturgie d'Afrique à la fin du IIe siècle.

Au début du IIIe siècle, le principe de l'improvisation est

4. Ia Clem., LIX, 3-61, 3.
5. *Ibid.*, LXI, 3.
6. *Mart. Pol.*, 14.
7. *Adv. Marc.*, IV, 9. Sur cette question, cf. B. BOTTE, « L'invocation du Christ dans l'avant-messe », dans *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, t. VI, *La préparation de l'Eucharistie*, Louvain, 1928, pp. 105-107.

encore admis explicitement par saint Hippolyte[8]. Il donne des textes de prières; mais ce sont des modèles et non des formules *ne varietur*. Ces prières sont très courtes, mais Hippolyte admet qu'on puisse faire une prière « grande et élevée », ce qui rappelle les expressions de saint Justin. Cependant, dit-il, si quelqu'un veut faire une prière courte, il ne faut pas l'en empêcher. On a l'impression d'une double tendance : Justin semblait indiquer que l'action de grâces était longue et avait un double thème (théologique et christologique); l'anaphore d'Hippolyte est courte et ne développe que le thème christologique. Cependant Hippolyte laisse le choix, avec une seule restriction : il faut que la prière soit correcte et orthodoxe.

A la période d'improvisation va succéder celle de la composition écrite. Cette composition est libre, comme l'improvisation. La liberté n'est pas sans danger. Saint Augustin nous parle de nombreuses prières liturgiques qui ont été composées *ab imperitis loquacibus*, par des bavards incompétents, ou même par des hérétiques, et que des évêques ou des prêtres trop naïfs acceptent sans contrôle[9]. Le Concile de Carthage de 397 donne des instructions à ce sujet[10]. Il ne faut pas nommer le Père à la place du Fils, ni le Fils à la place du Père. Certaines prières devaient avoir une saveur monarchienne, comme celles que nous trouvons dans certains apocryphes. De plus, le concile précise qu'à l'autel

8. *Tradition Apostolique*, éd. Botte, Paris, 1946, pp. 41-42 : « Que l'évêque rende grâces selon ce que nous avons dit plus haut. Il n'est pas du tout nécessaire cependant qu'il prononce les mêmes mots que nous avons dit, en sorte qu'il s'efforce de les dire par cœur dans son action de grâces à Dieu; mais que chacun prie suivant ses capacités. Si quelqu'un peut faire convenablement une prière grande et élevée, c'est bien; mais s'il prie et récite une prière avec mesure, qu'on ne l'empêche pas, pourvu que sa prière soit correcte et conforme à l'orthodoxie. »

9. *De bapt. Don.*, VI, 25. L. 43, 213-214 : « Multorum enim preces emendantur quotidie si doctioribus fuerint recitatae, et multa in eis reperiuntur contra catholicam fidem... Multi quippe irruunt in preces non solum ab imperitis loquacibus, sed etiam ab haereticis compositas, et per ignorantiae simplicitatem non eans valentes discernere, utuntur eis arbitrantes quod bonae sint. »

10. *Can.* XXIII, Mansi, t. III, 884 : « Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quicumque sibi preces aliunde describit non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit. »

la prière doit être toujours adressée au Père. Enfin il conseille à celui qui copie des prières de les soumettre à un juge compétent avant d'en faire usage. Le Concile de Milève de 412 va plus loin : il approuve un certain nombre de prières (préfaces, impositions des mains, etc.), dont il étend l'usage à tous ses ressortissants[11]. Il ne prohibe cependant pas les autres formules, pourvu qu'elles soient soumises au synode ou examinées par des hommes prudents.

A la liberté de composition va donc succéder l'organisation. Les liturgies locales vont prendre des formes fixes. Il y aura une ère d'activité créatrice intense, qui ira du IV^e^ au VII^e^ siècle en Occident et se prolongera bien plus longtemps en Orient. Il ne s'agit pas seulement d'anaphores ou de préfaces, mais aussi de prières d'intercession. Justin ne parlait que des prières communes des fidèles, sans faire allusion à la part qu'y prenait le président. Mais nous voyons apparaître une forme de prière sacerdotale, autre que l'action de grâces, dont le type est l'*oratio fidelium* du vendredi saint. Prosper d'Aquitaine, au milieu du V^e^ siècle, y fait de claires allusions, et il note qu'on la trouve dans toutes les Églises de son temps[12]. Cette unanimité suppose qu'elle est beaucoup plus ancienne. Dans sa structure, elle comporte une invitation (*oremus dilectissimi nobis*), qui indique l'objet de la prière, puis une prière silencieuse des fidèles (à genoux aux jours de pénitence), enfin l'évêque *colligit orationem*. C'est l'origine du type le plus ancien de la collecte. Dans les prières analogues des rites orientaux, la monition préliminaire est faite par le diacre. Mais toujours la prière est prononcée par le célébrant. Il y a là une tradition commune à toutes les Églises. Chacun a son rôle :

11. *Can.* XII, MANSI, t. IV, 330 : « Placuit etiam et illud ut preces vel orationes, seu missae quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes, seu manus impositiones ab omnibus celebrentur. Nec aliae omnino dicantur in ecclesia, nisi quae a prudentioribus tractatae vel comprobatae in synodo fuerint, ne forte aliquid contra fidem, vel per ignorantiam, vel per minus studium sit compositum. »

12. Sur cette question, cf. M. CAPPUYNS, « Les *Orationes solemnes* du vendredi saint, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. XXIII (1938), pp. 18-31. Du même, « La portée religieuse des Collectes », dans *Cours et Conférences*, *op. cit.*, p. 93-103. B. CAPELLE, « Collecta », dans *Revue bénédictine*, t. XLII (1930), pp. 197-204.

aux ministres les lectures, au diacre la litanie et les monitions, au chœur le chant des psaumes et des antiennes, au peuple les acclamations; mais c'est le célébrant seul qui prononce la prière au nom de tous.

J'ai dit que l'activité créatrice s'arrête en Occident au VII[e] siècle. A Rome, c'est tout au début du siècle. Le canon de la messe, qui s'est formé progressivement, est fixé dès le temps de saint Grégoire [13]. Quant aux oraisons, leur composition a commencé vraisemblablement au cours du IV[e] siècle, au moment où l'Église romaine achève de se latiniser [14]. Mais à partir de saint Grégoire l'activité créatrice se ralentit. On ne peut pas dire qu'elle cesse tout à fait, puisque de nos jours encore on compose de nouvelles messes. Mais avec saint Grégoire le gros œuvre est achevé. Quand on voudra composer de nouvelles messes, on puisera le plus souvent dans les anciens recueils. Nous ne trouverons plus guère de compositions originales, comme celles où nous pouvons déceler la main de saint Léon, de Gélase ou de Grégoire le Grand lui-même. Nous entrons dans la période des compilations. Le Sacramentaire gélasien ancien, dans la forme que nous lui connaissons, les gélasiens du VIII[e] siècle, le supplément d'Alcuin au Sacramentaire grégorien rentrent dans cette catégorie.

Cependant un fait nouveau va avoir sa répercussion sur l'euchologie romaine : l'unification liturgique de l'Occident. Le principe en avait été posé dès le V[e] siècle par Innocent I[er] [15]. Le raisonnement est simple, peut-être même à l'excès. Toutes les Églises latines (Italie, Espagne, Afrique, Gaule, Sicile) ont été fondées par saint Pierre ou ses successeurs. Elles devraient donc garder les traditions apostoliques auxquelles Rome est toujours restée fidèle. S'il y a une différence, elle est due à la présomption des hommes, et elle est une cause de scandale pour les peuples. Mais ce principe est resté pratiquement lettre morte jusqu'à la fin du VIII[e] siècle. La liturgie romaine s'était déjà partiellement

13. Cf. B. Botte, *Le Canon de la messe romaine*, Louvain, 1936.
14. Sur cette question, voir les vues très justes de C. Mohrmann, « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », dans *Vigiliae christianae*, t. III (1949), pp. 67-78.
15. Epist. XXV, *ad Decent.*, 1, P. L., XX, 551-552.

répandue en Gaule, probablement par des influences monastiques, mais elle voisinait avec les liturgies gallicanes. C'est Charlemagne qui, d'accord avec le pape Hadrien, introduisit la liturgie romaine dans tous ses états et la rendit obligatoire. Au XI[e] siècle, Grégoire VII l'imposera à l'Espagne. A part quelques îlots, tout l'Occident pratiquera désormais le rite romain.

En rayonnant au dehors, ce rite perdra de sa pureté. Il y a un domaine surtout où le particularisme local ou monastique pourra se donner libre cours : c'est l'*ordo missae* en dehors du canon [16]. Il va se charger, suivant les régions ou les familles religieuses, de prières qui ne sont plus des prières de communauté, mais des prières de dévotion du prêtre. On y verra apparaître le « moi » sacerdotal. La prière *Aperi*, que nous disons au début de l'office, est primitivement une prière à réciter avant de commencer le *Te igitur*. Les missels et sacramentaires contiennent des « apologies » à réciter par le prêtre pour demander le pardon de ses péchés. Le fait n'est pas propre à l'Occident. Les liturgies orientales voient apparaître des formules analogues.

Telle est donc, dans ses grandes lignes, l'histoire de l'euchologie : de l'improvisation on aboutit à la formule fixe, en passant par la libre composition; de la diversité on aboutit à l'unité, en passant par les liturgies régionales.

Si nous voulons maintenant nous rendre compte du résultat et juger de la nature de l'euchologie romaine en particulier, il nous faut distinguer les traits communs, qui rapprochent la liturgie romaine des autres, et les traits propres qui lui donnent sa physionomie.

Tout d'abord les traits communs :

1. La prière sacerdotale est essentielle à toute synaxe liturgique. C'est vrai évidemment de la prière sacramentelle, qui n'est pas seulement prière, mais action. C'est vrai aussi de la prière d'intercession. Il y a sans doute dans la liturgie des textes bibliques — psaumes et lectures — qui ont par eux-mêmes une plus haute dignité, puisqu'ils sont inspirés. Mais au point de vue liturgique, c'est la prière sacerdo-

16. Pour une histoire détaillée de l'*Ordo missae*, voir J. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, Vienne, 1948.

tale qui représente le sommet. C'est elle qui oriente la prière des fidèles et qui informe, pour ainsi dire, les autres éléments du culte pour en faire une liturgie. Il n'y a pas d'office liturgique, fût-ce une agape ou un lucernaire, sans la prière de l'évêque ou de son remplaçant.

2. Cette prière n'est pas une effusion personnelle du prêtre, du moins dans ses parties anciennes et essentielles. Elle est une prière adressée à Dieu au nom de la communauté; non pas de la communauté idéale qu'est l'Église universelle, mais de la communauté locale. Elle se fait en communion avec l'Église universelle et on y prie pour elle. Cependant quand le prêtre dit : « *Oremus dilectissimi nobis... Gratias agamus*, etc. », il ne s'adresse pas aux fidèles de toute l'Église, mais à ceux qui peuvent l'entendre. La prière sacerdotale est donc essentiellement prière de la communauté, comme le disait saint Cyprien : « *Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus*[17]. »

3. Enfin, elle se situe sur le plan de la foi, non sur celui du sentiment religieux. Prière de tous pour tous, elle est l'expression de la foi commune, et non le développement lyrique de sentiments plus ou moins variables. On a parfois opposé la brièveté, voire la sécheresse, des formules romaines à l'exubérance des formules orientales. En fait, il s'agit d'une différence de qualité et non de nature. Les développements orientaux sont tout aussi « théologiques », dans le sens premier du mot, que les prières romaines : on y parle de Dieu plus que des sentiments de l'homme.

L'euchologie romaine reste donc dans la ligne des autres liturgies. Elle s'en distingue cependant par des traits propres :

1. D'abord, elle unit une grande variété à une certaine fixité. Les rites orientaux font usage d'un nombre plus ou moins grand de liturgies ou d'anaphores. Mais celles-ci sont invariables et n'ont rien à voir avec le mystère célébré. Les différentes solennités ont des lectures et des chants propres, mais il n'y a aucune prière sacerdotale qui y soit

17. *De domor.*, VIII.

adaptée. Au contraire, la liturgie gallicane et la liturgie mozarabe n'ont pas d'anaphore fixe. Il n'y a rien d'autre de stable que le *mysterium*, le récit de l'institution de l'Eucharistie. Tout le reste de la messe est fait de pièces interchangeables qui varient suivant la fête. L'euchologie romaine tient un juste milieu entre ces deux extrêmes. Son canon est fixe, à part quelques embolismes dans la préface, le *Communicantes* et le *Hanc igitur*; mais il y a chaque jour des oraisons (collecte, secrète, postcommunion) adaptées au mystère qu'on célèbre.

2. Les formules romaines se distinguent par leur concision qui contraste avec l'exubérance des prières orientales ou la prolixité des pièces mozarabes. Les collectes, en particulier, ont une sobriété qu'on ne trouve pas ailleurs. Elle se compose d'une seule période, dont le premier membre exprime souvent la vérité sur laquelle s'appuie la prière. Puis vient la demande, réduite à l'essentiel, qu'il s'agisse de biens spirituels ou temporels. Car, notez-le bien, la prière sacerdotale ne donne pas dans l'angélisme. Orientée vers le spirituel, elle ne dédaigne pas les biens temporels, tels que la paix et la santé, dans la mesure où ils peuvent servir une fin plus haute.

3. La prière romaine se distingue aussi par une forme littéraire plus soignée que celle des autres liturgies latines. Ce n'est pas du latin cicéronien ou pseudo-cicéronien; ce n'est pas davantage le latin vulgaire du V^e^-VI^e^ siècle. C'est une langue riche, noble, harmonieuse, relevée par l'emploi du *cursus*. Il n'y a pas là artifice de rhéteur, qui déguise la pauvreté de sa pensée sous une phrase somptueuse. La forme est ici le digne revêtement d'une pensée dont la richesse transparaît encore en traduction. Les collectes du missel romain, traduites en anglais au XVI^e^ siècle par Cranmer, sont un des plus beaux joyaux à la fois de la liturgie anglicane et de la langue anglaise.

4. Enfin, il faut noter l'orientation traditionnelle de la prière, conservée mieux que partout ailleurs. La prière primitive, nous l'avons vu, était adressée au Père par Jésus-Christ : « *Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio.* » Cependant, à partir du V^e^ siècle, on voit s'introduire la prière au Christ, tant en Orient qu'en Occident. Il faut en chercher la cause dans la réaction contre l'aria-

nisme[18]. Les ariens voulaient que le Christ soit non un médiateur, mais un intermédiaire. On ne pouvait pas le prier, mais seulement prier par lui. La prière au Christ apparaît comme une protestation contre cette diminution du Christ. L'Église romaine, qui n'a pas été touchée à l'intérieur par l'arianisme, est restée fidèle à l'ancienne tradition et n'a admis la prière sacerdotale au Christ que d'une manière tardive et limitée. Il n'y a pas là un simple conservatisme. La prière au Christ, mélangée à la prière au Père, crée parfois dans les textes mozarabes une certaine confusion : on ne sait plus si on parle au Père ou au Fils. Généralisée, elle aurait affirmé sans doute un aspect du dogme trinitaire, mais elle aurait laissé s'estomper l'ensemble du mystère. Une fois écarté le danger de l'arianisme, la forme traditionnelle exprime d'une manière plus parfaite le mystère chrétien : Trinité des personnes divines dans l'unité, rédemption par le Verbe incarné.

Tels sont les caractères propres de l'euchologie romaine. Mais ces différences, en partie purement formelles, ne doivent pas faire oublier sa parenté étroite avec les autres liturgies anciennes.

II

Perspectives d'avenir

J'ai parlé jusqu'ici en pur historien. Je vous ai montré, dans les grandes lignes, la formation de l'euchologie romaine. Nous n'avons pas affaire à une improvisation ni à une construction savante élaborée suivant un plan d'urbanisme soigneusement étudié, mais à une croissance organique, progressive, où la foi vivante de l'Église s'est exprimée par la prière. De grands papes, tels saint Léon, Gélase, saint Grégoire le Grand, y ont laissé leur marque. L'ensemble porte le sceau et la garantie des successeurs de Pierre, qui ont toujours gardé intact le dépôt de la foi. Ces prières tiennent une place de choix dans le trésor de notre tradition catholique.

18. Cf. J. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Munster, 1925.

Du point de vue théorique, personne ne me contredira. Mais si l'on se place au point de vue pratique, on tirera peut-être d'autres conclusions de l'exposé que je viens de faire. Voici ce qu'on pourrait dire :

« Le recueil de prières du missel est un admirable monument de la tradition chrétienne, tout comme les volumes poudreux de la patrologie; mais est-ce de la prière vivante? Ce n'est pas, en tout cas, la prière de notre peuple. Quand nous prononçons ces formules, nous prions à sa place plutôt qu'en son nom. Entre leur prière et celle-ci, il y a un mur, qui n'est pas seulement la barrière du latin. Si l'on traduisait en français, cela ne changerait guère. On y parle de trop de choses dont ils n'ont que des idées très vagues. Le sacrifice d'Abel, d'Abraham, de Melchisédech, ce sont là des mots dépourvus de sens pour eux, parce qu'ils ne connaissent rien de l'Ancien Testament. Et puis, c'est trop sec, trop intellectuel, trop impersonnel. Nos chrétiens d'aujourd'hui ne se sentent pas personnellement engagés dans ces formules d'un autre âge qui, même traduites en français, ne parlent pas leur langage à eux, ouvriers d'usine du XX^e^ siècle. Or l'histoire nous apprend que la liturgie n'est pas immuable, puisqu'on vient de nous faire assister à sa croissance. On nous a montré sa vie intense, du IV^e^ au VII^e^ siècle, puis la diminution de cette vie jusqu'à la stagnation et à la sclérose. Puisque l'histoire nous montre qu'une liturgie peut vivre, qu'on nous donne une liturgie vivante, expression vraie de la piété de notre peuple d'aujourd'hui, et non un monument archéologique. »

Ceci n'est pas une citation. Je n'ai trouvé ces idées nulle part clairement exprimées, du moins en ce qui concerne la prière du célébrant. Mais ce n'est pas non plus une création artificielle, comme un obstacle placé sur une piste pour permettre au cavalier de le sauter avec élégance. Je crois exprimer tout haut ce que certains pensent.

Avant d'aborder ce problème, permettez-moi une déclaration de principe. L'historien passe aisément pour un esprit rétrograde, attaché exclusivement aux formes de vie qu'il étudie. C'est une idée un peu primaire. On peut étudier, par exemple, l'histoire militaire dans l'antiquité sans avoir la prétention de remplacer l'artillerie moderne par des batteries de catapultes. Il n'y a pas plus de raison pour

qu'un historien de la liturgie veuille revenir purement et simplement aux formes antiques. Il doit avoir, de par sa formation, le sens du relatif : il voit comment les choses naissent et comment elles meurent. L'histoire suggère d'utiles leçons. Une de celles-ci, c'est qu'on n'arrête pas l'horloge à un moment de son choix, parce que la vie continue. Ne vous étonnez donc pas si je vous dis que je suis, moi aussi, partisan d'une liturgie vivante. Qu'une réforme liturgique soit possible et souhaitable, personne n'en doute. Le Saint-Siège se réserve, à juste titre, les décisions. Mais aucun principe théologique ni aucune décision canonique n'empêchent ceux qui ont charge d'âmes de soumettre respectueusement leurs expériences et leurs souhaits au Père commun des fidèles. Que cette réforme ne doive pas être simplement une épuration, qui prendrait la forme d'une reconstitution archéologique, je suis aussi complètement d'accord sur ce point. Le mouvement liturgique doit s'inspirer de la tradition, mais ce n'est pas un mouvement de marche arrière.

On voudra donc bien croire que les critiques qui suivent ne sont inspirées ni par un préjugé défavorable ni par la déformation professionnelle.

Le souhait d'une réforme dans le sens d'une liturgie vivante n'a rien en soi, je vous l'ai dit, qui puisse m'effrayer. Le tout est de s'entendre sur les mots. Mais j'ai l'impression que ce que certains souhaitent, c'est moins une réforme qu'une révolution. On pourrait croire que la liturgie actuelle n'est plus qu'un vieil édifice vermoulu qu'il faut remplacer au plus tôt par une construction toute neuve. Démolissons la vieille cathédrale obscure et poussiéreuse, ou bien passons-la à la Commission des sites et monuments; mais qu'on nous bâtisse une nouvelle église bien claire, comme un hall d'usine, où l'homme d'aujourd'hui se trouve bien à l'aise. Or cela me paraît une dangereuse utopie. Car si le Saint-Siège n'est nullement opposé à une réforme, qui est en marche d'ailleurs sur certains points, nous pouvons être sûrs qu'il ne fera pas une révolution. Théoriquement, l'Église a le pouvoir de changer dans les institutions tout ce qui n'est pas de droit divin. Elle pourrait ainsi changer d'un coup les neuf dixièmes du droit canonique. Mais nous savons qu'elle ne le fera pas, parce

que, même ce qui est de droit purement positif, est, à ses yeux, le résultat d'une expérience. Elle ne le fera pas non plus pour la liturgie, et pour la même raison. Il ne faut pas se bercer d'illusion. A caresser la chimère, on perd le goût du réel et on risque de négliger le travail possible, un peu comme ces chrétiens, dont parle saint Paul, qui se croisaient les bras en attendant la Parousie.

Pour en venir à l'objet propre de cette leçon, — la prière du célébrant, — ce qu'on lui reproche, c'est de ne pas parler la langue du peuple, de ne pas faire appel aux choses qui lui sont familières, à sa vie pénible d'ouvrier d'usine, puisque le chrétien moyen est actuellement, paraît-il, le mécano. N'y a-t-il pas là tout d'abord une erreur psychologique? Est-il bien sûr que l'ouvrier tienne particulièrement à une prière qui soit faite pour lui? Je me rappelle les braves civils, rencontrés en permission pendant la guerre de 1914, qui croyaient bien faire en nous parlant de la guerre, encore de la guerre et toujours de la guerre. Ils avaient l'air de croire que notre plus grand plaisir était de disserter sur la loi de la dispersion du tir ou les complications de la mitrailleuse Colt. Je me demande si l'ouvrier se sentirait plus charmé que nous l'étions à entendre évoquer les ponts roulants, les explosions de moteurs à quatre temps ou le cambouis qui lui salit les mains six jours sur sept. Ne serait-il pas plus content de se voir traiter en homme comme tous les autres, en simple chrétien, qui vient prendre contact avec Dieu, et non toujours en mécano? Je sais qu'il faut lui faire comprendre l'unité de sa vie, et qu'il est chrétien, sous le regard de Dieu, au travail aussi bien qu'à l'église. Mais pour qu'il emporte à son usine la lumière de sa foi, est-il nécessaire de lui faire déballer à l'église tout son sac à outils?

Supposons cependant qu'il le désire. Est-il possible que la prière liturgique s'exprime dans sa langue à lui? Quand un plombier-zingueur m'explique les choses de son métier, il emploie des mots que je ne comprends pas et dont je dois lui demander le sens. Quand à mon tour je lui explique les choses de la foi et de la prière, je suis bien obligé d'employer aussi des mots qui ne font pas partie de son vocabulaire. Je dois essayer de lui faire comprendre le sens de ces mots, mais je ne puis pas m'en passer. Une liturgie chré-

tienne, que ce soit en grec, en latin ou en français, ne peut parler que la langue chrétienne. Car il y a une langue chrétienne, et s'il n'y en avait pas, il faudrait l'inventer. L'Église a dû le faire à ses origines. Ne croyez pas que saint Paul écrit la langue des débardeurs de Corinthe. En passant dans le monde grec, le christianisme a créé un grec chrétien. Les mots nouveaux sont peut-être rares, mais il y en a un bon nombre qui sont repris au grec des Septante et qui sont déjà chargés d'un contenu religieux étranger au monde grec. Les mots mêmes qui sont empruntés au vocabulaire commun ou religieux du monde hellénistique subissent, dans le contexte chrétien, toute une évolution sémantique et prennent une valeur nouvelle. Et quand du monde grec le christianisme passe au monde latin, il doit se créer aussi un latin chrétien. Croire qu'un païen du III^e^ siècle, pénétrant dans une basilique romaine ou africaine, pouvait comprendre la liturgie de saint Hippolyte en grec ou celle de saint Cyprien en latin, c'est une hérésie historique et linguistique. Il entendait des mots qui n'appartenaient pas à son vocabulaire ou qui y avaient un autre sens, des allusions historiques ou des images orientales qui lui étaient aussi étrangères qu'elles le sont à un incroyant d'aujourd'hui. Pour comprendre, il devait passer par l'initiation de la catéchèse. Une liturgie chrétienne tellement transparente qu'elle soit immédiatement accessible à l'homme de la rue, au sortir de son usine ou de son bistro, sans aucune initiation, avec l'aide du seul vocabulaire de son journal ou de la radio, c'est un pur non-sens. Elle pourrait être l'expression d'une vague religiosité, non celle du mystère chrétien. Or la liturgie ne peut pas être cette chose vague. Elle doit être la traduction en prière de la foi chrétienne. Elle n'est pas faite pour les païens ni même les catéchumènes, mais pour les chrétiens. Elle n'est pas un instrument de propagande pour les gens du dehors; elle est une fonction de la vie intérieure de l'Église.

Cela ne veut pas dire que le problème n'existe pas. Il est réel. La prière liturgique n'exprime pas de fait la piété de notre peuple. Le chrétien moyen prie avant tout pour lui-même, pour sa famille, pour son clan. Dieu est avant tout pour lui celui qui doit arranger ses petites affaires. Ses besoins intellectuels sont limités. Sa profession de foi res-

semble plus au *Credo du paysan* qu'au Symbole des apôtres. Il ignore tout de l'Ancien Testament et ne connaît pas grand'chose du Nouveau. Mais il est sensible à l'émotion religieuse, et il a la larme facile, quand on sait faire vibrer la corde sentimentale. Alors la prière liturgique, qui n'est pas la prière de chacun pour soi, mais de tous pour tous, qui parle trop de Dieu et trop peu des hommes, qui se situe sur le plan de la foi et non sur celui du sentiment, cette prière-là lui reste étrangère. S'il fallait une liturgie adaptée au goût populaire, il faudrait en chercher le modèle dans certains manuels d'heure sainte, écrits dans le style des plaidoiries de Cour d'Assises, pour faire pleurer les jurés, avec accompagnement de trémolo et des sanglots dans la voix. Est-ce là vraiment le vin nouveau qui doit faire éclater les vieilles outres de nos formules liturgiques ? Il ne faudrait tout de même pas confondre le vin nouveau avec la limonade.

Le problème est donc celui-ci : faut-il réduire le décalage en nivelant la liturgie et en l'alignant à la dévotion populaire, ou bien en essayant d'élever la piété du peuple à hauteur de la liturgie ?

A une époque surtout où les protestants font un effort sincère pour retrouver la tradition, où beaucoup d'entre eux ont comme la nostalgie d'une vraie liturgie, allons-nous saper par la base l'espoir de nous rencontrer un jour avec eux, en nous faisant une liturgie appauvrie, rétrécie, mutilée, qui n'aurait plus que de lointaines et subtiles attaches avec la tradition ? La réponse ne me paraît pas douteuse. Notre travail doit porter non sur une réforme liturgique, qui ne dépend d'ailleurs pas de nous, mais sur une catéchèse liturgique qui introduise les chrétiens au cœur même de la liturgie en leur réapprenant le langage chrétien de l'Église et de sa prière.

Vous me répondrez que c'est facile à dire, de haut et de loin, mais que dans la pratique c'est difficile, sinon impossible, et que, au lieu de vous débiter des généralités, je ferais mieux de vous donner les moyens pratiques de réaliser cette catéchèse. Je n'en ferai pourtant rien, pour deux raisons. La première, c'est que cela sort à la fois de ma compétence et du cadre de cet entretien. La seconde, c'est que je ne crois pas aux méthodes universelles et infaillibles. Les meil-

leurs manuels, même avec partie du maître, n'ont jamais fait de bons professeurs. Je crois plus aux hommes qu'aux méthodes et aux manuels. Je n'ai donc pas de solution-éclair à vous offrir. Mais je vais vous rappeler deux vérités, qui vous aideront peut-être à trouver une solution.

La première vérité, c'est que le mouvement liturgique est un mouvement de longue haleine. Il ne s'agit pas de se laisser aller au fil de l'eau, il faut remonter un courant. Une œuvre de rééducation est plus difficile encore qu'une œuvre d'éducation. Il ne faut pas travailler pour l'immédiat, le palpable. Les idées cheminent lentement. Le mouvement liturgique a un acte de naissance bien daté : il est né en 1909. Il a rencontré, dès ses origines, l'appui d'un certain nombre de prêtres français; mais il s'est heurté aussi à une résistance, passive et active, assez impressionnante. Pour qu'il s'impose à l'ensemble du clergé comme une nécessité vitale, il a fallu plus de trente ans. Ne demandons pas au peuple d'aller beaucoup plus vite que ses pasteurs.

La seconde vérité, c'est que le mouvement liturgique est un mouvement de grande envergure. Cela veut dire tout d'abord qu'il ne faut pas le voir seulement sur le plan local, qu'il demande la collaboration, l'entr'aide, l'organisation. Cela veut dire aussi qu'il a des attaches avec d'autres mouvements convergents de retour aux sources de la tradition, sources bibliques et patristiques. Cela veut dire enfin que dans ce domaine tous les degrés de l'enseignement sont solidaires l'un de l'autre.

Permettez-moi de m'arrêter un moment à ceci. Que la qualité de l'enseignement pastoral dépende en bonne partie de la formation du séminaire, c'est, je crois, une vérité de bon sens et d'expérience. Cette formation est la résultante de la manière dont l'enseignement est donné et de la manière dont il est reçu. Or j'ai constaté que là même où il est bien donné, il n'est pas toujours bien reçu. Ni le zèle ni le dévouement des séminaristes ne sont mis en cause ici. Mais il y a une grande tentation qui les guette, le pragmatisme. « Donnez-nous du pratique, le reste ne nous intéresse pas. » On a parfois l'impression d'étudiants en médecine qui voudraient se contenter d'une science de rebouteux, ou de candidats officiers qui n'aspireraient qu'à une formation d'élève caporal. Loin de moi l'idée de sous-estimer l'impor-

tance des exercices pratiques et de la pédagogie pastorale dans la préparation au sacerdoce. Mais ne confondons pas l'essentiel avec l'accessoire, le réel avec le formel. Une casuistique sans une connaissance sérieuse du droit et de la morale est un jeu vain et souvent dangereux. Un cours d'homilétique, sans une doctrine bien assimilée et un contact direct avec l'Écriture, est un moulin qui tourne à vide. On risque de se faire illusion, à vingt ans, sur ce qui est utile et pratique. On s'aperçoit, à quarante, que ce qui l'est vraiment, ce ne sont ni les méthodes, recettes ou comprimés, mais une formation sérieuse et profonde. Et cela ne s'acquiert que par un travail méthodique désintéressé. Il n'y a pas que ce qui réussit, il y a la vérité.

Si l'enseignement pastoral dépend de celui du séminaire, celui-ci à son tour est tributaire de l'enseignement supérieur de nos facultés de théologie. La crise du catholicisme au début de ce siècle a été, en grande partie, la rançon de deux siècles de stagnation de l'enseignement supérieur. Une théologie où les données de la tradition ne parvenaient que filtrées par des séries de manuels et où les problèmes actuels n'avaient pas accès; une exégèse qui n'était que commentaire de commentaires. Par contre, le mouvement biblique, très vivant aujourd'hui, n'a été rendu possible que par l'effort scientifique, dont l'école française de Jérusalem a été un des centres les plus actifs. Non pas que les curés préparent aujourd'hui leurs sermons dans les volumineux commentaires des Études bibliques; mais l'effort scientifique a renouvelé et relevé l'enseignement de nos séminaires. Le P. Lagrange, tout en travaillant dans son domaine technique, a rendu un plus grand service à la pastorale que s'il avait publié cinquante volumes de sermons.

Eh bien ! cette solidarité, elle existe aussi pour la liturgie, et de cela on n'est peut-être pas assez conscient. Le mouvement liturgique a deux pôles : les besoins du ministère et le contact avec la tradition. Si l'un des deux vient à manquer, le mouvement sera nécessairement désaxé. Un retour pur et simple au passé ne serait que de l'archéologie. Mais un mouvement vers l'avant, qui ne garderait pas une étroite liaison avec la tradition, qui ne serait pas fidèle à son esprit, risquerait de n'être qu'une folle agitation et une expérience décevante et il n'aboutirait qu'à des créations

artificielles et éphémères. Le mouvement n'est pas la seule condition de la vie : il y a aussi la continuité.

Or le contact avec la tradition ne peut être assuré que par ceux qui l'étudient, philologues, historiens, théologiens. Un mouvement liturgique qui ne serait pas étayé par un mouvement scientifique, qui n'aspirerait pas à en recevoir une connaissance sûre des sources, des institutions et des idées, ce mouvement-là risquerait fort de dévier.

Vous me répondrez peut-être que ce n'est pas là votre affaire, que vous travailler dans votre domaine pastoral et que vous laissez aux spécialistes les questions scientifiques. « Que chacun fasse son métier, et les vaches seront bien gardées. » C'est vrai, dans une large mesure; mais il faudrait tout de même que, entre hommes qui travaillent à une même œuvre, des contacts, au moins indirects, s'établissent. On ne peut pas demander au clergé paroissial de s'intéresser à des travaux scientifiques. On ne peut pas demander non plus à des spécialistes de consacrer la plus grande part de leur temps et de leurs forces à de la vulgarisation. Ce n'est pas là dédain d'une besogne inférieure qu'on laisse à des manœuvres. Au contraire, la vulgarisation est une tentation contre laquelle ils doivent se défendre, parce qu'elle est beaucoup plus agréable et plus consolante qu'un aride travail technique. Mais il ne faut pas qu'ils négligent le travail utile, pour lequel ils sont seuls qualifiés, au profit d'une tâche plus intéressante, mais dont d'autres s'acquitteront aussi bien et peut-être mieux qu'eux. Il ne faut donc pas demander qu'ils descendent trop souvent de leur nuage. Encore faut-il que, quand cela leur arrive, on ne les prie pas poliment d'y remonter au plus vite.

Pratiquement, deux voies s'ouvrent à des rencontres : l'enseignement des séminaires et des organes de liaison. J'ai déjà parlé de l'enseignement des séminaires, intermédiaire naturel entre l'enseignement universitaire et l'enseignement pastoral largement ouvert aux besoins du ministère; il doit aussi, pour rester un enseignement vivant, s'ouvrir à la science vivante. Il ne peut pas se contenter de débiter par tranches des manuels qui reposent souvent sur une documentation du XVII[e] siècle, ni se résigner à perpétuer des à-peu-près, des demi-vérités, des contresens, voire des erreurs, qu'on se passe de main en main, bien

que des mises au point aient été faites parfois depuis un quart de siècle. L'espoir du mouvement liturgique repose en grande partie sur l'enseignement des séminaires, parce que seul il pourra nous donner une génération nouvelle, mieux formée que ne le fut la nôtre.

Quant aux organes de liaison, ils existent. Il y a le C.P.L., qui s'efforce, — et ce n'est pas son moindre mérite, — d'assurer la liaison et de maintenir l'équilibre des forces. Il y a les périodiques que vous connaissez (*La Maison-Dieu, Questions liturgiques et paroissiales, Paroisse et liturgie*). Nous avons aussi organisé au Mont-César un Centre de documentation liturgique qui est ouvert à tous. Les moyens de contact ne manquent donc pas. Comment sont-ils appréciés ? Votre présence ici est une preuve que vous désirez ce contact. Mais vous savez que notre geste d'entr'aide ne rencontre parfois qu'un refus poli ou dédaigneux. Parce que ce que nous vous offrons ne peut pas toujours se traduire en une formule concrète ou une réalisation immédiate, on dit : « Ce n'est pas pratique. » Et c'est là une condamnation sans appel. Croyez bien qu'il est pratique aussi d'avoir des idées. L'organisation est une excellente chose, et il est commode d'avoir, en toute occasion, des directives précises, des plans d'instructions ou de cercles d'études, des manuels techniques. Mais il ne faudrait pas que l'organisation nous étouffe et paralyse la vie de l'esprit. Ici aussi, la lettre tue.

Vous vous demandez peut-être si je n'ai pas déraillé et si je n'ai pas glissé insensiblement de mon sujet, qui est très précis, à des idées générales. Je n'ai pourtant pas perdu de vue le sujet qui nous occupe. La conclusion de notre première partie était que la prière du célébrant n'est pas la prière personnelle du prêtre; en vertu de son ordination, celui-ci est mandaté pour prier au nom de son peuple, non pas simplement à la place de son peuple. Pour que cette prière ait tout son sens, il faut donc qu'elle traduise réellement la prière du peuple. Or il y a aujourd'hui un décalage entre la piété populaire et la prière sacerdotale. Comment réduire ce décalage ? Deux solutions se sont présentées pour résoudre le problème : adaptation de la liturgie au peuple ou adaptation du peuple à la liturgie. La première solution comporte deux modalités : le nivellement pur et simple de la liturgie au niveau de la piété populaire ou bien une

adaptation dans le sens de la tradition. Le nivellement serait une solution violente qui n'est ni possible ni désirable, parce que ce serait un appauvrissement. Une adaptation conforme à la tradition, possible et souhaitable dans une certaine mesure, ne résoudrait qu'imparfaitement le problème, parce qu'elle devrait sauvegarder certaines valeurs, qui sont indépendantes des contingences historiques et géographiques et font partie intégrante, sinon essentielle, de toute liturgie catholique : une prière de tous pour tous, dans la langue chrétienne, et non une liturgie ou des liturgies de classes sociales, dans la langue des mécanos ou des paysans; un édifice bâti sur le roc de la foi, et non sur le sol mouvant du sentiment. Une telle liturgie laisserait encore le problème réel sans solution.

Il reste donc la seconde solution : un initiation du peuple à la liturgie, une catéchèse liturgique qui réapprenne à nos modernes catéchumènes le langage de la prière chrétienne. Et c'est ici que ce qui vous a paru peut-être une digression est venu se greffer. Comme moyen pratique d'organiser cette catéchèse, je n'ai pas à vous offrir un petit manuel, dans le style de Salomon Reinach : « Eulogie ou la liturgie sans peine. » Je pense, au contraire, que cette œuvre est de longue haleine et de vaste envergure, et qu'elle demande, pour vaincre les résistances, un travail patient, persévérant et systématique. Et il m'a paru bon, parce que la chose est souvent méconnue, de souligner la part respective de chacun : un travail pastoral intelligent, orienté vers la pratique, — et, bien entendu, dirigé par les chefs de l'Église, — mais préparé par l'enseignement des séminaires et soutenu par un labeur scientifique, qui maintienne et renforce la liaison avec la tradition.

La condition première pour accepter cette tâche, dont nous ne verrons peut-être pas nous-mêmes les résultats, c'est d'y croire. Ayons foi dans la prière de l'Église, dans sa puissance, sa beauté, sa vérité. Et ne disons pas surtout que c'est une prière morte. Ne nous croyons pas à l'aube d'une nouvelle Pentecôte, où l'Esprit soufflerait pour une nouvelle création et nous ferait parler, dans la prière, un langage nouveau, pour remplacer les vieilles formules « figées depuis des siècles dans l'immobilité de la mort ». C'est peut-être une très belle phrase, et qui fait son petit effet,

mais ce n'est pas vrai. Une prière n'est pas morte parce qu'elle est écrite depuis des siècles.

Il y a des prières mortes. Prenez, par exemple, celle de Socrate : « O mon cher Pan et vous toutes, divinités qui habitez ce lieu, donnez-moi d'être beau au dedans de moi-même, et que tout ce que j'ai au dehors soit favorable à cette beauté intérieure. » C'est une bien belle prière, où passe l'élan d'une grande âme. Mais ce n'est plus une prière vivante, parce que le grand Pan est mort, et que personne ne croit plus aux nymphes et naïades. Je ne puis plus la redire, et pour y sentir palpiter la vie, il faut me transporter par la pensée sur les bords de l'Ilissos, dans la grande nuit du paganisme, et me rappeler que Socrate est mort par fidélité à cette beauté intérieure.

Lisons maintenant la plus ancienne de nos prières sacerdotales, l'anaphore d'Hippolyte : « Nous vous rendons grâces, ô Dieu, par votre Enfant bien-aimé, Jésus-Christ, que vous avez envoyé dans ces derniers temps comme Sauveur, Rédempteur et Messager de votre volonté, lui qui est votre Verbe inséparable, par qui vous avez tout créé et en qui vous avez mis votre bon plaisir, lui que vous avez envoyé du ciel dans le sein d'une vierge et qui, ayant été conçu, s'est incarné et s'est manifesté comme votre Fils, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge, lui qui accomplit votre volonté et qui, pour vous acquérir un peuple saint, a étendu les mains, tandis qu'il souffrait, pour délivrer de la souffrance ceux qui croient en vous... » Eh bien ! quand je lis cette prière, je n'ai pas besoin de me figurer que je suis un Romain barbu du III[e] siècle et que je coudoie d'autres hommes en toge, qui seront bientôt des martyrs. Cette prière, je puis la dire encore aujourd'hui sans y changer un mot. Les prêtres de rite abyssin répètent encore en 1949, traduits en ge'ez, ces mêmes mots qu'Hippolyte écrivait en grec à Rome au III[e] siècle. Mais si leur voix venait à se taire et si cette prière cessait de monter vers le ciel, de cette lointaine Afrique, ce ne serait pas encore une prière morte, parce que c'est l'immortelle expression d'une foi toujours vivante.

B. Botte, O. S. B.

L'ASSEMBLÉE LITURGIQUE

« Je vis une foule immense que personne ne pouvait compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue. Ils étaient debout devant le trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches et tenant des palmes à la main... » Cette vision de l'Apocalypse représente l'Église triomphante; mais les exégètes ont souvent remarqué que l'apôtre saint Jean projetait sur le ciel l'image de la liturgie de la terre. Or celle-ci, à la vérité, est bien une assemblée, un rassemblement de peuple, un brassage de toutes les diversités sociales, trouvant son unité et son harmonie dans la solidité de ses structures, et répondant d'une façon extraordinairement parfaite au besoin communautaire qui est inscrit au cœur de l'homme.

Il ne semble pas que les traités de liturgie et manuels de rubriques se soient beaucoup préoccupés de dégager ces structures de l'assemblée liturgique, de formuler les lois auxquelles elle doit obéir. Les historiens eux-mêmes, tentant la description du culte chrétien aux diverses époques, et préoccupés de regarder surtout ce qui se passait dans le sanctuaire de la basilique, ont un peu négligé de nous montrer la nef et le peuple qui s'y presse[1]. Il est donc un peu téméraire d'entreprendre cette étude, et le lecteur ne s'étonnera pas que le présent essai ne soit qu'une première approximation, destinée à attirer l'attention des doctes et à provoquer des études plus approfondies.

1. Cette lacune va être comblée, pour le I^er^ siècle, par le beau livre de H. Chirat, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, qui vient de paraître aux Éditions du Cerf (« Lex Orandi », 10).

1. Le rassemblement d'un peuple.

La première réalité liturgique, celle qui frappait d'abord les yeux de ceux qui, aux premiers siècles, regardaient se dérouler le culte de l'Église, c'est le rassemblement de tous les chrétiens en un lieu, le mouvement des fidèles vers un point de convergence. Un païen comme Pline le Jeune ne manque pas de le noter et d'en informer fidèlement l'empereur :

> « quod essent soliti stato die ante lucem *convenire* carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem... Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque *coeundi*... [2] »

De son côté saint Justin, qui est un fidèle, y insiste beaucoup :

> Le jour qui est appelé jour du soleil, tous (les nôtres) qui habitent les villes ou les champs s'assemblent en un même lieu.
> Nous nous assemblons tous le jour du soleil... [3]

Et pourquoi citer Pline et saint Justin quand nous avons le témoignage plus ancien et plus autorisé de saint Paul, dans sa première lettre aux Corinthiens ? L'Apôtre y constate à plusieurs reprises que les chrétiens de Corinthe *se réunissent en assemblée, s'assemblent* [4]; de cela il se réjouirait si de graves abus ne détournaient ce rassemblement de son vrai but, car il relève avec amertume que « lorsqu'ils se réunissent, ce n'est plus le repas du Seigneur qu'ils célèbrent [5] ». L'assemblée a donc, pour saint Paul, un but éminemment liturgique : elle est destinée à célébrer l'Eucharistie.

De fait, dans le vocabulaire liturgique de l'Orient, l'Eucharistie a fini par s'identifier avec le rassemblement et s'appeler *synaxis*. A bon droit, car l'Eucharistie, sommet de toute la liturgie de l'Église, est le rassemblement par

2. Ep., x, 96.
3. Première apologie, lxvii, 3 et 7. Cf. H. Chirat, *op. cit.*, pp. 252-253.
4. I Cor., xi, 18, 20, 33.
5. I Cor., xi, 20.

excellence. Mais toute célébration liturgique, à un degré moins essentiel, est une assemblée, suppose un peuple réuni. Les formules prononcées par le célébrant font sans cesse allusion à la présence d'une foule : « *Oremus fratres carissimi* »; « *populum supplicantem* »; « *nos servi tui sed et plebs tua sancta* ». L'acte liturgique est même précédé de gestes destinés à assembler un peuple : convocation, sonnerie de cloches, etc.

Si le rassemblement a pour terme la prière liturgique, et surtout l'Eucharistie, il n'en reste pas moins une réalité qui a sa valeur propre que l'on recherche pour elle-même. Ce n'est pas la rencontre fortuite, purement matérielle de gens qui choisissent la même heure et le même lieu pour satisfaire à une obligation individuelle d'entendre une messe dominicale : un besoin profond du christianisme mène les fidèles vers la réunion. Car ils constituent une société, une famille, une assemblée, l'Église. Cette société est à la vérité mystique; le lien qui unit les fidèles dispersés par toute la terre est objet de foi. Pourtant l'Église est visible; l'assemblée, *Ecclesia*, doit se réaliser matériellement, au mieux des possibilités humaines; c'est à la lettre que doivent s'entendre les promesses du Seigneur : « Si deux ou trois se réunissent pour prier en mon nom, je suis au milieu d'eux [6]. » D'où les avertissements sérieux de l'Épître aux Hébreux à l'égard de ceux qui mépriseraient ou négligeraient les assemblées :

> Ne désertons pas l'assemblée commune, comme certains en ont pris l'habitude; encourageons-nous plutôt les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour [du Seigneur] [7].

Saint Ignace d'Antioche n'est pas moins sévère dans ses admonestations aux Magnésiens et aux Éphésiens :

> N'essayez pas de faire passer pour raisonnable votre obstination à rester à part, mais venez à la réunion générale : qu'il n'y ait là qu'une seule prière, une seule supplication, un seul esprit, une seule espérance dans la charité, dans la joie irréprochable [8].
>
> Celui qui ne vient pas à la réunion commune, celui-là fait déjà

6. Matth., XVIII, 19-20.
7. Hebr., X, 25. Cf. H. CHIRAT, *op. cit.*, p. 239.
8. Saint IGNACE, *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1.

l'orgueilleux, et il s'est jugé lui-même, car il est écrit : Dieu résiste aux orgueilleux [9].

Comment cette notion de rassemblement, qui apparaissait si essentielle aux chrétiens du Ier siècle, a-t-elle fini par devenir presque étrangère à la génération qui nous a précédés ? Cela tient à de nombreuses causes, qu'il nous faut essayer d'inventorier, pour dissiper toutes les sources d'équivoques et réfuter par avance les objections possibles.

La première cause est peut-être à chercher dans la confusion qui s'est établie au moyen âge entre l'Église et la cité. La cité étant chrétienne, il semblait que l'Église fût assemblée en permanence, sans qu'il soit besoin de réunions expresses des fidèles. En même temps se développait l'individualisme religieux, à un tel point que des fidèles de marque s'ingéniaient à trouver leur solitude au milieu même des offices de l'Église, et ne voyaient plus d'autre raison d'assister à ceux-ci que la satisfaction à des préceptes positifs.

Mais il y a d'autres raisons plus profondes, et en particulier une autre confusion, celle-là plus ancienne peut-être que le moyen âge, qui a mêlé liturgie conventuelle et liturgie ecclésiale. La prière des moines, des séparés, n'a pu devenir une prière liturgique que par députation : car ce n'est pas la prière de l'Église, puisqu'ils ne sont pas l'Église, mais seulement une prière *au nom* de l'Église. Le terme « liturgique » appliqué à la messe de l'évêque et aux complies du convent n'est donc pas employé de façon univoque. Or la liturgie conventuelle s'est introduite dans la cathédrale même, par le biais des Chapitres de chanoines, et le changement d'esprit qui en est résulté se révèle par deux manifestations topiques : l'une, c'est la construction des jubés, obstruant complètement le sanctuaire et le chœur, privant les fidèles (s'il y en a) de tout contact avec l'autel; l'autre, c'est la rédaction du *Caeremoniale episcoporum*, dans lequel l'évêque est présenté comme un simple Abbé mitré présidant à un Collège de chanoines et officiant dans un édifice d'où le peuple semble complètement absent.

Ajoutons enfin, à ces diverses raisons, l'influence de la

9. Id., *Lettre aux Ephésiens*, v, 3. Cf. H. Chirat, *op. cit.*, p. 240.

controverse antiprotestante. Luther et ses sectateurs avaient blâmé l'usage des messes privées, d'où la nécessaire réaction du Concile de Trente :

« Si quis dixerit missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse, ideoque abrogandas, anathema sit [10]. »

Après coup, et commentée par les naïfs apologistes du concile, la définition que l'on vient de lire apparut presque comme une mise en garde, suspectant d'hérésie protestante quiconque se permettrait d'insister un peu trop pour regrouper les fidèles autour de l'autel. Singulière évolution de la controverse, qui aboutit à combattre un individualisme en démantelant la communauté. Mais est-on certain qu'il n'y a plus aujourd'hui de théologien qui ne cède à la tentation de magnifier la messe que le prêtre célébrerait seul (même au mépris des canons), croyant y trouver une manifestation plus éclatante de l'*ex opere operato* et un refuge plus assuré contre toute intrusion dans l'Église du réformisme luthérien ? Dieu merci, c'est là paradoxe anachronique, dont l'action liturgique des derniers papes a fait justice, — mais que l'on ressort périodiquement des coffres, avec tous les oripeaux fripés des argumentations scolaires [11].

La messe privée est légitime, mais à sa place. Et elle ne se comprend que si l'on suppose d'abord acquise et réalisée l'assemblée liturgique.

2. Une réunion du tout venant.

L'assemblée liturgique n'est pas le groupement d'une élite choisie de gens à la culture délicate, susceptibles de goûter le charme d'évocations antiques, ou d'apprécier une rare satisfaction esthétique, un peu comme apparaît l'*Oblat*

10. Sess. XXII, cap. 6 et can. 8.

11. Il y aurait, à vrai dire, encore une équivoque. La liturgie, dit-on, est exclusivement service de Dieu. C'est exact, mais pourquoi faut-il que, sous certaines plumes, cette formule semble signifier dédain complet du peuple fidèle ? On dirait qu'il importe peu que le rite se déroule dans une église vide, pourvu qu'il soit accompli exactement. Ceci nous ramènerait à l'esprit de la Rome païenne, et bien loin de la prière chrétienne...

de Huysmans au lecteur distrait (qu'on n'aille surtout pas croire, si je nomme Huysmans, que je ne sois pas sensible aux mérites qu'il s'est acquis dans le domaine liturgique ou que je doute de l'authenticité de sa vocation bénédictine).

Mais pas davantage l'assemblée liturgique n'est une société de parfaits, réservée à ceux qui ont pratiqué une longue ascèse et mené une vie de contemplation. L'assemblée liturgique est ouverte à tous ceux qui remplissent deux conditions, deux seules : la foi professée, et le baptême ou la préparation immédiate au baptême. Le péché mortel, tant qu'il n'a pas été soumis au pouvoir des clefs, exclut de la communion eucharistique, mais non de l'assemblée — à moins qu'il ne s'agisse d'un de ces crimes exceptionnels vis-à-vis desquels l'Église doit prendre la mesure, exceptionnelle elle aussi, de l'excommunication.

On dira peut-être que réduire à ces exigences le droit d'entrée dans l'assemblée liturgique, c'est accepter de voir réunis des gens d'une médiocrité scandaleuse. Et, en effet, c'est sous le signe de la médiocrité qu'apparaissent à l'historien les assemblées liturgiques qu'il peut restituer d'après les sermons de saint Chrysostome ou de saint Augustin, les lettres de saint Césaire d'Arles, les œuvres de saint Grégoire le Grand.

Je répondrai que la médiocrité est le scandale même de l'Église. Elle est sainte, l'Église, mais faite de pauvres bougres qui volent le ciel. Elle est le ramassis des éclopés, clochards et mendiants que l'on a raccolés au hasard des carrefours et « forcés à entrer [12] »; elle est « le grand filet jeté dans la mer et qui ramène des poissons de toute espèce », le tri entre les bons poissons et les mauvais ne devant se faire qu'à la fin du monde [13] ; elle comporte un nombre d'ouvriers de la onzième heure [14] qui inquiète les bien-pensants. Elle est sainte, l'Église, qui est capable de faire des saints avec ce tout-venant, de transformer en cortège royal et sacerdotal cette invraisemblable cohue de loqueteux.

La plus vraie des assemblées liturgiques, c'est celle qui prend ce peuple de médiocres pour les soulever au-dessus

12. Matth., XXII, 8-10.
13. Matth., XIII, 47-50.
14. Matth., XX, 6.

de leur lourdeur : *Recordatus est quoniam pulvis sumus*, qui compatit à leur infirmité non pas pour dérober à leur vue le mystère chrétien, mais pour guider leurs tâtonnements et épeler leurs balbutiements.

C'est le jansénisme qui nous a retardés, nous Français, dans la saine compréhension de la liturgie de l'Église. Sans doute le réformisme du XVII[e] siècle a beaucoup fait pour remettre en honneur les authentiques institutions liturgiques (il faudrait même lui rendre une plus grande justice); cependant, en multipliant autour des sacrements les barrières de la sévérité, en pourchassant toute exubérance des abords du sanctuaire, il a contribué pour une grande part à la désaffection du peuple pour la vie de l'Église et au divorce entre la vie religieuse et la joie de la cité. Bien heureux serons-nous si nous pouvons nous dire complètement indemnes du virus janséniste. Aux élites d'aujourd'hui qui seraient tentées de fuir une réunion qui, selon leur expression, « ne leur apporte rien » (cette réflexion témoigne d'une inquiétante substitution de valeurs humaines aux réalités de la foi), nous devrons rappeler l'impérieuse règle de l'ascèse communautaire : quand la famille va à la promenade, ce sont les tout-petits qui imposent leur pas. Ces élites pourront, en dehors de l'assemblée, vaquer à loisir à des formes de prière plus conformes à leur éducation et à leur culture; dans l'assemblée, ils condescendront à l'infirmité de leurs frères plus simples qui, devant le Seigneur et son Église, ont autant de droits et même davantage : *Pauperes evangelizantur.*

Peut-être une autre cause de l'apostasie des masses est à chercher dans le style des cérémonies religieuses des XVII[e], XVIII[e] et XIX[e] siècles. Tout y était agencé selon le goût des classes dirigeantes : ornementation, prédication, musique. Le peuple était toléré dans l'église paroissiale, au hasard des vides laissés par les fauteuils et les coussins, mais il ne se sentait pas chez lui. L'étiquette était somptueuse; ce n'était pas le vrai visage de l'Épouse du Christ.

3. Un rassemblement bizare.

L'assemblée liturgique ne peut être une manifestation visible de l'Église que si elle est, comme l'Église, bigarrée.

Car l'Église est chargée de faire *utraque unum*, comme le Christ[15] : à l'inverse de Babel, dont elle est l'antithèse, elle réunit ce qui était désuni. Désormais, il n'y a plus d'étrangers ni d'hôtes, mais des concitoyens des saints et des gens de la maison de Dieu[16]. C'est un leitmotiv de la prédication des apôtres que cette unité profonde, réalisée par le mystère chrétien (entendons *mystère* au sens technique du terme : foi, baptême et Eucharistie), entre des gens très divers de race, de condition, de formation.

> Tous nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps, soit juifs, soit grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons été tous abreuvés d'un seul Esprit[17].
>
> Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec; il n'y a plus ni esclave ni homme libre; il n'y a plus ni homme ni femme : car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus[18].
>
> Il n'y a pas de différence entre le juif et le gentil, parce que le même Christ est le Seigneur de tous, étant riche envers tous ceux qui l'invoquent[19].
>
> Il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre; mais le Christ est tout en tous[20].

Mais n'allons pas croire que, dans le dessein de la catéchèse apostolique, la révélation de ce rôle unificateur de la Rédemption et de l'Église ait pour but de nourrir la méditation abstraite des fidèles. Il ne s'agit pas là de perspectives purement idéales. Car cette unité profonde, qui n'est perçue adéquatement, bien sûr, que par la foi, doit pourtant se manifester à l'extérieur, aux yeux des fidèles et des non-fidèles, par la rencontre, le rassemblement spatial, matériel, et l'unanimité vocale de gens très divers. C'est ainsi qu'apparaît l'Église à son tout premier début, au jour de la Pentecôte : le Saint-Esprit a choisi pour cette manifestation le moment même où Jérusalem accueille la foule bigarrée des

15. Eph., II, 14.
16. *Ibid.*, II, 19.
17. I Cor., XII, 13.
18. Gal., III, 28.
19. Rom., X, 12.
20. Col., III, 11.

pèlerins de la dispersion; le sujet d'étonnement, la nouveauté de l'Église, la voici bien notée par les témoins :

> Comment se fait-il donc que nous les entendions parler chacun notre langue maternelle ? Parthes, Mèdes, Elamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée, de la Cappadoce, du Pont, de l'Asie, de la Phrygie, de la Pamphilie, de l'Égypte, de la Libye cyrénaïque, Romains de passage, Juifs et prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons dans nos langues célébrer les merveilles de Dieu [21].

La première expression de la bigarrure de l'Église est donc charismatique. Elle sera continuée de façon permanente par la manifestation liturgique. Tous les textes pauliniens que j'ai cités plus haut sont en relation expresse avec le baptême, la première des réalités liturgiques. L'Église primitive a toujours compris que les assemblées liturgiques, en particulier l'agape et surtout l'Eucharistie, devaient réunir dans une unité matérielle et visible ceux que tout, humainement, devrait séparer. L'assemblée liturgique est l'essai d'une vie céleste, rigoureusement conforme aux vues de la foi; l'unité et la fraternité de ceux qui viennent « des extrémités » s'y prennent à la lettre.

Écoutons, par exemple, saint Jacques :

> Mes frères, n'alliez aucune acception de personnes avec la foi en Jésus-Christ, notre Seigneur de gloire. Si, par exemple, il entre *dans votre assemblée* un homme qui ait un anneau d'or et un vêtement magnifique, et qu'il y entre aussi un pauvre avec un habit sordide; et que, tournant vos regards vers celui qui est magnifiquement vêtu, vous lui disiez : « Vous, asseyez-vous ici à cette place d'honneur », et que vous disiez au pauvre : « Toi, tiens-toi debout ou assieds-toi ici au bas de mon marche-pied », n'est-ce point faire entre vous des distinctions et vous établir juges aux pensées perverses ? [22]

Ce texte est, par avance, la condamnation de tous les bancs d'œuvre et de sièges d'honneur destinés à des châtelains [23], comme aussi des places louées pour la messe de minuit. Mais il faut aller plus profondément dans la prise de conscience de ce caractère essentiel de l'assemblée liturgi-

21. Act., II, 8.
22. Jac., II, 1-4.
23. Hélas ! la sélection des fidèles par catégories au sein de l'assemblée liturgique a commencé de bonne heure, si l'on en juge par l'*Ordo Romanus I* (VIII[e] siècle).

que. L'antiquité ne connaissait, le dimanche, qu'une messe unique pour une circonscription territoriale donnée. A cette messe unique devaient donc se coudoyer toutes les conditions sociales : il n'y avait pas à l'aube la messe des esclaves et à l'heure de sexte la messe des patriciens. Or il est difficile d'imaginer deux catégories d'hommes séparés par un fossé social plus profond que le patricien et ses esclaves : le patricien qui s'honore d'une longue lignée d'ancêtres dont les portraits ornent le *tablinum* de sa demeure considère les esclaves comme une chose, un cheptel, accessoire mobilier de son exploitation; il peut user et abuser d'eux, les tuer même s'il veut; les esclaves n'ont même pas de nom, ne sont protégés par aucun droit. Cependant l'assemblée liturgique oblige patricien et esclaves à se traiter en frères, à s'asseoir à la table eucharistique dans l'égalité la plus rigoureuse, voire à se donner le baiser de paix. Si l'Église avait, sur ce point, été moins exigeante, l'esclavage n'aurait pas disparu de la cité.

Un tel fait nous permet de mesurer la violence de l'effort qui est exigé des chrétiens dans l'assemblée liturgique. Le royaume des cieux souffre violence. La réunion ecclésiale n'est pas une réunion d'amis qui se plaisent ensemble, dont la sympathie est spontanée, qui sont accoutumés à faire équipe. C'est le triomphe, à coup de foi et de charité, sur toutes les divisions humaines, sur toutes les inégalités : *Si offers munus tuum ante altare et ibi recordatus fueris quod frater tuus habet aliquid adversum te, vade prius reconciliari fratri tuo...* [24]. S'il n'y a pas, dans la même assemblée, des gens qui ont de la peine à se trouver ensemble, si l'unité fraternelle n'est pas conquise de haute lutte, on n'a pas une vision complète de l'Église.

Par davantage, l'Église primitive n'a fractionné l'assemblée en groupes linguistiques divers. La présence de fidèles parlant des langues différentes était, au contraire, considérée comme l'image précieuse de la Pentecôte; pour permettre à tous l'intelligence des rites, on utilisait le lilinguisme (comme à Rome), ou bien on recourait à des traducteurs (comme en Égypte). Si aujourd'hui nous rencontrons en Orient une superposition enchevêtrée de différentes

24. Matth., v, 23.

communautés linguistiques sur le même territoire, l'origine doit en être cherchée dans les schismes qui ont dressé Églises contre Églises : monophysisme, monothélisme et en partie aussi dans les vicissitudes de la politique (Église melkite) : cette solution, aujourd'hui tolérable et même vénérable pour bien des raisons, n'est pourtant pas authentique.

Normalement, la communauté ecclésiale doit être accueillante pour l'étranger. Si elle est la réunion compacte et très homogène des fidèles d'un lieu donné, elle est loin d'être fermée sur elle-même. Car le frère qui se présente venant d'ailleurs, qu'il soit de passage ou qu'il veuille se fixer, fournit une occasion de vivre la catholicité de l'Église et de sentir à quel point le baptême nous a rendus frères. Aussi est-il fêté, reçu avec joie. M. Chirat, dans son livre, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, décrit avec précision la manière dont les communautés primitives organisaient l'accueil des étrangers. Sans doute avons-nous à faire aujourd'hui un effort considérable pour redonner cet esprit d'authentique fraternité à nos assemblées liturgiques. On entend souvent dire que l'uniformité d'une langue liturgique procure au voyageur le réconfort de retrouver partout, avec les cérémonies de l'Église, son pays natal; cette réflexion contient la sévère condamnation de nos communautés : ce n'est pas l'identité de langue qui devrait rassurer le voyageur, mais la charité de l'accueil dont il est l'objet.

4. Présence des absents.

Ouverture à tous les baptisés sans aucune distinction, même à ceux qui viennent d'un pays étranger ou qui ne sont que de passage, l'assemblée ecclésiale ne souffre pas d'absences. Tous les chrétiens sont appelés à l'assemblée et doivent se rendre à la convocation : c'est pour cela que la législation moderne, au moins occidentale, comporte un précepte d'assistance à la messe dominicale; mais l'antiquité entendait cette exigence non sur le plan juridique, mais au point d'application du dynamisme interne de l'assemblée. C'est ainsi qu'il a toujours été entendu que les familles étaient censées présentes au complet, bien que certains de leurs membres dussent à tour de rôle demeurer au logis pour les tâches domestiques. Mais, et ceci mérite

d'être noté, l'assemblée rend les absents présents en leur faisant une place particulière dans la prière.

Presque toutes les liturgies anciennes ont des prières pour les malades, les voyageurs, les prisonniers. Nous serions tentés de croire que ces trois catégories provoquent l'intérêt de la communauté à cause de leur affliction. En fait, malgré l'insécurité des routes et des mers, les anciens voyageaient beaucoup, sans que cela les fasse considérer comme objet de compassion; les prisonniers, d'autre part, ne sont plus, à l'époque où s'écrivent nos formules liturgiques, des candidats au martyre, mais tout simplement de pauvres hères qui ont été surpris en train de voler ou d'assassiner. Si malades, voyageurs et prisonniers méritent une mention spéciale dans l'assemblée, c'est parce qu'ils sont absents en quelque sorte par état : physiquement incapables de se trouver à la réunion, ils sont rendus présents par l'intérêt qu'on leur porte et la prière qu'on fait à leur intention.

Aujourd'hui, nous aurions de bonnes occasions de renouveler ce geste : les ouvriers qui font un travail de trois-huit, les fonctionnaires des services publics, les soldats, les mamans occupées aux soins de leurs bébés, sont également de ces absents qu'il faut rendre présents par la prière. On pourrait sans doute inclure même parmi eux les baptisés qui délaissent les assemblées chrétiennes parce qu'ils n'ont pas connu le vrai visage de l'Église du Christ et qui sont emmurés dans des préjugés de classe... Il appartient aux pasteurs de mettre en œuvre toute leur charité pastorale, tout leur sens de l'Église pour exprimer exactement de tels sentiments.

5. Une réunion toujours ouverte.

L'assemblée liturgique est réservée, avons-nous dit, aux chrétiens : baptisés et catéchumènes. Ce qui n'exclut nullement des réunions destinées aux non-chrétiens, en vue d'éveiller en eux le *pius credulitatis affectus* préliminaire au catéchuménat : cette liturgie du seuil est de la plus haute importance, et doit faire l'objet des préoccupations attentives du pasteur d'âmes. Mais les réunions ouvertes aux non-chrétiens, la liturgie du seuil ne doivent pas être con-

fondues avec l'assemblée liturgique elle-même. Celle-ci n'est pas moyen de conquête, mais prière, et prière de ceux qui croient.

Pourtant, l'assemblée est un peuple destiné à s'accroître. L'Église n'est pas une académie composée d'un nombre limité de sièges; elle n'a même pas admis que le nombre des apôtres du Christ fût rigoureusement fermé, selon les piquantes remarques de saint Augustin dans son commentaire sur les paroles de l'Évangile : « *sedebitis super sedes duodecim* ». Elle est donc passionnément missionnaire, faisant ses délices du psaume *Laudate Dominum omnes gentes*. La prière de l'assemblée donne une grande place à cette hantise missionnaire : la fête de l'Épiphanie, les lectures d'Isaïe, de l'Apocalypse entretiennent les fidèles dans le désir de voir tous les hommes, tous les peuples marcher vers la Nouvelle Jérusalem. *Oremus et pro paganis* : non pour que l'Église soit délivrée des maux qu'ils lui font endurer, mais pour que Dieu ouvre leurs oreilles et leurs yeux à la foi chrétienne.

Lorsqu'un candidat se présente, désirant la foi et le baptême, l'assemblée liturgique se sent tout à coup alourdie d'une grave responsabilité. Non seulement un ou deux membres de la communauté sont plus spécialement chargés du nouveau frère, mais l'assemblée entière se déplacera, ajoutant aux réunions hebdomadaires, pour encadrer sa préparation et son initiation. Pas de liturgie authentiquement vécue, pas d'assemblée valable sans cette joie de voir pousser dans l'Église de nouvelles plantes, sans cet accueil aux « agneaux nouveaux ». Ce serait un scandale si l'on était aujourd'hui en droit d'écrire que « la communauté manque aux catéchumènes ».

6. Du rassemblement a la communauté.

Ce bric-à-brac incohérent, ce tout venant, cette bigarrure qui *n'était pas un peuple*, l'assemblée liturgique en fait *un peuple*. Un peuple, et non une masse. Le rassemblement devient communauté.

Car tout rassemblement n'est pas nécessairement une communauté. Des curieux attardés autour d'un fait divers;

un compartiment de métro ou de chemin de fer; une salle de pas-perdus : tout cela est une juxtaposition d'hommes, mais non une communauté; ils vont et viennent, sans aucun lien entre eux.

Les spectateurs rassemblés dans un théâtre ou un cinéma présentent entre eux une cohésion, une communion bien supérieure. Ils sont préoccupés, distraits, divertis; leur attention à tous est captée simultanément par la même vision et la même audition : il n'y a plus place en eux pour d'autres sujets de pensée. Aussi éprouvent-ils, à un rythme à peu près rigoureusement identique, les mêmes émotions : joie, tristesse, plaisir, trouble. Cette unité se manifeste souvent à l'extérieur par des gestes : on applaudit, on se lève; — par des acclamations ou des vociférations, voire des chants spontanés. Mais comme l'objet de ces émotions et de ces manifestations est factice, la communauté des spectateurs se dissout aussitôt dès l'entr'acte.

Les manifestations patriotiques, politiques, si nombreuses dans la cité antique et dans les États modernes, peuvent créer une communauté qui se maintient en partie après leur célébration. Car elles atteignent souvent des sentiments profonds de l'homme et peuvent avoir un objet authentique. Là encore, l'unité de sentiment est obtenue par le spectacle qui s'offre aux yeux : cadre, défilés, drapeaux, costumes; et par les sons qui frappent les oreilles : musique, discours, chants. Et les réactions de la foule révèlent de la même façon le rythme dans lequel elle s'est laissé prendre : gestes, cris, chants. Cependant la manifestation de ce genre peut échouer et laisser son spectateur insensible; cet échec sera d'autant plus à craindre qu'elle sera plus dépouillée de tout élément de jeu. C'est pourquoi la cité antique unissait si étroitement le jeu : théâtre, chant, danse, à toutes les manifestations de la vie sérieuse destinées à être vécues de façon communautaire.

Le rassemblement liturgique devient communauté avec une efficacité que ne peuvent connaître ni le jeu du théâtre ou du cinéma ni le meeting patriotique. On dira peut-être qu'il n'a pas besoin de *devenir* communauté, puisqu'il est fait de chrétiens qui sont unis de façon permanente par la foi et la charité. Mais là encore, cette unité purement intérieure ne peut suffire : ce ne serait pas l'Église ni l'éco-

nomie chrétienne; la nature sociale et corporelle de l'homme exige davantage. D'ailleurs, l'expérience montre que là où il n'y a pas d'assemblées vraiment communautaires, seule une élite parvient à conserver la foi, à atteindre jusqu'à la contemplation et à puiser dans les offices liturgiques la force de vivre selon l'Évangile.

Il faut donc que le peuple assemblé retrouve la conscience de sa communauté. Non pas au plan de l'émotion superficielle, à plus forte raison artificielle, puisqu'il s'agit d'atteindre au niveau de la foi — et cependant avec une nécessaire expression sensible, extérieure. Ce ne devra pas être son enthousiasme factice, surtout pas cette violence qu'impose à la personne humaine le collectivisme de la « psychologie des foules », mais une unité perçue et aimée librement, totalement humaine, profonde, comme l'est l'unité familiale dans ses meilleures réalisations.

L'unité dans l'assemblée liturgique se scellera, comme dans les rassemblements humains que j'ai cités plus haut, d'abord par la vision et l'audition. Il faut donc que le peuple voie et entende. Un lieu destiné à l'assemblée liturgique doit avant tout permettre de remplir ces deux conditions, sous peine d'être inapte à sa destination. Le peuple doit voir l'autel, les célébrants, les choses, les gestes, les cortèges. Il doit entendre la proclamation de l'Écriture, la parole de celui qui préside, de celui qui mène le jeu; il doit entendre les chants de la schola. Entendre, je veux dire comprendre. Toute une technique : architecture, éclairage, sonorisation, sera nécessaire, rendue plus complexe au fur et à mesure que l'assemblée a des proportions plus vastes.

A ce qu'elle voit et entend, la foule réunie pour la liturgie de l'Église devra pouvoir répondre, marquant des rythmes profonds. Le geste : debout, inclinés, à genoux, prosternés. L'acclamation : et pour qu'elle atteigne son but, l'acclamation doit répondre à des qualités phonétiques et psychologiques très précises. Le chant : lui aussi, pour être repris par une foule au point d'être l'expression de cette foule, exige des conditions particulières. Enfin le silence, manifestation très importante de la tension, de l'intensité du sentiment qui est vécu par l'assemblée dans les moments essentiels. Il y aura ainsi communauté d'expression.

Ce n'est pas tout. Nous avons parlé d'unité familiale. La communauté ecclésiale, comme la communauté familiale a son point culminant dans le repas. *La Maison-Dieu* a consacré tout récemment un cahier entier au repas, au point qu'il paraît inutile d'insister davantage. Si ce repas liturgique est l'Eucharistie, alors il opère efficacement, *ex opere operato*, par la présence sacramentelle du Corps du Christ, l'unité de la communauté :

« Spiritum nobis Domine tuae caritavis infunde ut quos uno pane satiasti, tua facias pietate concordes... [27] »

C'est que le peuple reçoit l'Eucharistie. C'est la hiérarchie qui préside l'assemblée et en fait une communauté. Ce peuple n'est pas une masse, un troupeau errant : il a des pasteurs; un *ordre*, *ordo*, le règle, où tout n'est pas l'œuvre de tous, et qui fait que ce qui est commun est donné aux uns par les autres. La liturgie est une prière hiérarchique. Il faut donc, après avoir regardé du côté de la nef, se retourner à nouveau vers l'abside et voir quelles sont dans cette assemblée les fonctions qui sont réservées, que le peuple ne peut remplir.

7. Une communauté hiérarchisée.

L'assemblée comporte un président et un meneur de jeu qui doivent obligatoirement faire partie de la hiérarchie et avoir reçu le caractère sacré de l'ordre : évêque ou prêtre, diacre.

Mais il y a encore, dans l'assemblée, d'autres fonctions réservées, que le peuple n'exerce pas : celle des ministres, des lecteurs et des chantres ou de la schola : à certaines époques, l'Église a exigé de ceux qui les remplissent une consécration, la réception d'un ordre, parfois même le diaconat; si la plupart de ces fonctions peuvent être actuellement accomplies par de simples baptisés, du moins elles séparent ces baptisés, au moment où ils les exercent, du reste du peuple, et cette séparation est marquée extérieurement soit par le costume dont on les revêt parfois, soit par la place

27. Postcommunion du samedi saint et de Pâques.

qu'on leur fait occuper dans l'édifice. Voyons successivement chacune de ces fonctions.

a) *Le président de l'assemblée.*

Le président de l'assemblée liturgique (προεστώς) est présenté dans les tout premiers documents qui décrivent la communauté chrétienne : saint Igace d'Antioche, saint Justin, et il serait facile même de relever, dans les Actes des Apôtres et les Épîtres, un grand nombre de textes qui montrent combien l'institution en est primitive[28].

Ce président n'est pas l'un quelconque des membres de l'assemblée délégué du peuple, élu par lui, chargé par lui d'interpréter ses sentiments. Il préside *in persona Christi*, en vertu à la fois du caractère sacerdotal qu'il a reçu, qui le fait participer au sacerdoce du Christ d'une façon supérieure au simple fidèle et incommunicable — et de la mission dont il est investi par le Saint-Esprit de paître le troupeau du Seigneur. C'est donc l'évêque diocésain qui préside l'assemblée liturgique ou, à son défaut et sur sa délégation, l'un de ses prêtres.

Il a des pouvoirs exclusifs qui lui viennent, soit de son caractère sacerdotal, soit de sa mission. Il rompt avec autorité le pain de la Parole de Dieu, particulièrement sous la forme de l'homélie évangélique et de la catéchèse liturgique[29]. Il consacre efficacement le pain eucharistique. Il est médiateur entre Dieu et le peuple : il peut donc parler et prier au nom de tous, à cause du Christ, premier né d'une multitude de frères, dont il joue le rôle. Il dirige et commande, toujours avec autorité.

En conséquence, le président de l'assemblée doit être entouré du respect qui convient à son caractère sacré : il est vêtu d'ornements, c'est-à-dire d'un costume qui le distingue et l'embellit; il est placé au centre de l'assemblée, même au centre architectural de l'édifice, au point de convergence des regards. Il reçoit des marques de vénération inouïes,

28. H. Chirat, *op. cit.*

29. L'homélie est essentiellement un acte du célébrant, comme l'a très bien souligné Dom Jean Leclercq dans son article : « Le sermon acte liturgique », paru dans *La Maison-Dieu*, n° 8, p. 27. — Sur la catéchèse, voir *La Maison-Dieu*, n° 6, p. 37.

variables suivant les rites et suivant qu'il est l'évêque ou un prêtre : génuflexion, révérence profonde, baiser, etc. Enfin, et ceci demande à être souligné, lorsqu'il élève la voix, s'adressant au peuple ou priant au nom de tous, on l'écoute debout (sauf, bien sûr, l'homélie) et dans le silence général. Quand il prie, de sa voix rendue plus solennelle par le chant, au milieu de l'attention silencieuse d'un peuple debout, prêt à lui répondre au premier signe, sa médiation apparaît alors avec éclat : il est vraiment le Christ qui prie au milieu de l'assemblée. C'est pourquoi sa voix ne peut, dans ces moments, être couverte ni doublée sous aucun prétexe (salut, collecte, préface, *Pater*,[30] ecphonèses, postcommunion, bénédiction).

Entendons saint Ignace d'Antioche nous dire qu'il n'y a pas d'assemblée sans la présidence de l'évêque ou d'un de ses prêtres. Mais il ne suffit pas qu'un prêtre soit présent matériellement. On ne peut pas non plus se contenter de le voir présider comme lecteur ou meneur de jeu. Il faut qu'il y joue son rôle sacerdotal, qu'il y exerce sa médiation, qu'on l'entende prier au nom de tous et qu'on reçoive de lui un don divin (au moins sa bénédiction), en un mot qu'il apparaisse vraiment comme jouant le rôle du Christ-Prêtre. Sur ce point, que de critiques à faire dans toutes ces paraliturgies et cérémonies extraliturgiques où le prêtre n'a qu'un rôle d'arrière-plan, voire un rôle qui n'est pas sacerdotal !

b) *Le coryphée ou meneur de jeu.*

A côté du président, évêque ou prêtre, l'assemblée liturgique doit avoir un coryphée ou meneur de jeu sur lequel j'insisterai peu, m'en étant déjà expliqué dans un cahier antérieur de *La Maison-Dieu*[32]. C'est le diacre ou l'un des diacres qui est chargé de cette fonction, car elle exige de celui qui l'assume l'autorité d'un membre de la hiérarchie et le caractère sacré de l'ordre.

Le meneur de jeu sert d'intermédiaire, quand il en est

30. Dans le Rite romain seulement.

32. « Catéchèse épiscopale et monitions diaconales », *La Maison-Dieu*, n° 17, p. 110.

besoin, entre le célébrant et le peuple. Cela se produit en particulier dans les moments solennels, où le célébrant est tout entier tourné vers Dieu, par exemple durant le canon de la messe, et également lorsque le célébrant emploie une langue qui n'est pas celle de son peuple.

Le meneur de jeu dicte au peuple ses attitudes : attitudes matérielles et attitudes spirituelles. Il oriente sa prière, ranime son attention, lui dicte ses intentions, lui suggère ses sentiments, dégage le sens des gestes qui s'accomplissent. En un mot, il inspire à la masse populaire ce rythme, dont nous parlions tout à l'heure, qui fait une communauté. Le meneur de jeu est donc un personnage très important, sans lequel, en règle générale, il ne pourra y avoir de célébration vraiment communautaire, dont la présence, en revanche, permet de faire vibrer un peuple, une masse de tout venant, quelque inculte qu'on l'imagine, à l'unisson des cérémonies de l'Église les plus longues, les plus insolites et les plus éloignées en apparence de la sensibilité populaire, comme un sacre d'évêque ou une consécration d'autel.

c) *Les ministres.*

Les ministres remplissent des fonctions d'aides ou de serviteurs du célébrant. Voici les principales de ces fonctions :

1. Soulager le célébrant dans certains de ses actes, lorsque ceux-ci doivent se répéter longuement, par exemple, l'ablution baptismale, la distribution de l'Eucharistie aux fidèles. Dans ce cas, les ministres doivent être en principe au moins des diacres.

2. Entourer le célébrant, l'Évangile ou l'Eucharistie d'un cortège honorifique : flambeaux, parfum, croix processionnelle, etc.

3. Accomplir, vis-à-vis du célébrant, les gestes proprement dits du serviteur : laver les mains, présenter les vêtements, le livre ou la lumière, tourner les pages, verser du vin et de l'eau, préparer le calice.

4. Rarement enfin, mais cela existe pourtant dans tous les rites, il y a un dialogue privé entre le célébrant et ses ministres, auquel le peuple ne participe pas : dans la litur-

gie romaine, c'est le cas des prières au bas de l'autel, de l'*orate fratres*, du dernier évangile.

A l'exception de certaines de ces fonctions qui sont strictement réservées à des diacres ou à des sous-diacres, la plupart d'entre elles peuvent être exercées par des laïcs, qui ne sont donc pas des séparés, des consacrés engagés définitivement au service du culte. Mais elles exigent, nous l'avons déjà dit, qu'au moment même où il s'en acquitte, le laïc se sépare du reste du peuple; il quitte sa place, peut même revêtir un habit de clerc. On insistera donc auprès des fidèles sur la dignité des fonctions de ministre; il faudrait leur commenter souvent les textes du Pontifical romain qui invitent sans cesse à voir derrière les humbles gestes matériels la réalité spirituelle. Au lieu de nous torturer à imaginer des chœurs parlés ou des cantiques pour réunions d'enfants de chœur, il serait tellement plus simple et plus vrai de les faire assister à une ordination d'ordres mineurs !

d) *Les lecteurs.*

La lecture occupe une grande place dans l'assemblée liturgique; un temps considérable y est consacré, en effet, à entendre des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

L'une de ces lectures est strictement réservée aux membres de la hiérarchie au point de ne pouvoir être confiée à personne autre, c'est l'évangile. Cela tient au respect infini dont l'Évangile bénéficie dans l'Église : on le traite à l'égal de l'Eucharistie. Jamais sa lecture publique, même en langue vulgaire, ne doit être abandonnée à un laïc ou à un clerc inférieur. Bien plus, on ne devrait pas admettre qu'elle fût faite par d'autres que le diacre en ornements qui assiste le célébrant ou, à son défaut, par le célébrant lui-même.

Les autres lectures : Épîtres de saint Paul, Épîtres catholiques, Actes des Apôtres, Apocalypse, Ancien Testament, sont confiées normalement à des clercs ayant reçu un ordre inférieur (sous-diacre ou lecteur), mais la tradition constante de toutes les liturgies permet de les faire proclamer par des laïcs. Il faut et il suffit que celui qui est choisi pour ce rôle s'en acquitte avec décence et respect et que sa diction soit intelligible (ce qui, en passant, n'est pas toujours

le fait des clercs; ils ont tellement peu le souci de se faire entendre du peuple qu'ils lui tournent parfois étourdiment le dos !).

e) *La schola.*

Jamais, à aucun moment de l'histoire liturgique et dans aucun rite, *tout* le chant n'a été destiné à *toute* la foule. Il y a des chants pour le peuple et des chants réservés à un groupe de chantres spécialisés, groupés à part : la *schola cantorum*.

Ces chants réservés sont surtout de deux sortes. Les uns sont des textes bibliques destinés à être ornés d'un rythme musical, comme les psaumes, dont la forme poétique ne souffre pas l'absence de mélodie. Dans ce cas, le chant, exécuté par la schola, est destiné à être écouté pour lui-même, dans le silence de tous. L'action est alors suspendue; le texte ainsi porté par la musique sera médité par le peuple et parfois commenté ensuite dans l'homélie du célébrant. C'est le cas du graduel, du répons, des odes byzantines, des tropaires.

D'autres fois, le chant de la schola est destiné seulement à entourer de joie et de refrains sacrés un mouvement, une action qui se dérouleraient sans cela dans le silence : procession d'entrée, offrande, communion. Ce serait une erreur de croire qu'il faille proposer au peuple de prendre part uniformément à tous ces chants.

A certaines époques, le rôle de chantre a parfois été réservé aux diacres. Cet usage est pourtant épisodique. La tradition plus générale est de revêtir les chantres d'un ordre mineur (lecteur ou psalmiste), et même de permettre à de simples baptisés de participer à la schola. Elle s'oppose seulement en principe à ce que des femmes y aient accès.

Conclusions.

Au terme de cette esquisse sommaire, quatre conclusions semblent devoir être dégagées.

D'abord, il faut relever que notre étude se situait au plan

des structures visibles, des nécessités organiques, des lois liturgiques. C'est le plan que saint Augustin et saint Thomas appelleraient *sacramentum*, le plan des signes. Mais il faudrait, pour être complet, s'élever jusqu'au plan des réalités invisibles dont l'assemblée est le signe efficace (*res et sacramentum*), cette présence mystérieuse, mystérique exactement, du Christ au milieu de ceux qui sont réunis pour prier, et cette action de l'Esprit-Saint qui prie pour nous et nous fait crier : *Abba*, Père. Il faudrait enfin parler de la *res sacramenti* de l'assemblée, qui est grâce de charité fraternelle, joie et gage du ciel.

Nous avons déjà dit, — et même quand la chose n'était pas exprimée elle se devinait toujours, — que l'assemblée liturgique a pour modèle éminent et à la fois pour terme prochain ou lointain la célébration eucharistique. C'est l'Eucharistie qui lui donne sa plénitude de sacramentalité, c'est-à-dire de signification et d'efficacité; c'est l'Eucharistie qui commande sa physionomie, qui lui prescrit ses lois les plus exigeantes. C'est en définitive sur la théologie du sacrement de l'autel que s'appuie l'affirmation de ses diverses structures. On ne s'en étonnera pas si l'on est habitué à lire la *Tertia pars* de la *Somme* de saint Thomas, où perpétuellement l'Église et l'Eucharistie sont présentées comme ne faisant qu'un.

En effet, et ceci est la troisième de nos conclusions, l'assemblée liturgique est l'Église en petit, l'Église à l'échelon local. Tout ce qui est vrai de l'Église se doit dire de l'assemblée liturgique. Mais l'histoire nous montre que l'Église manifeste sa beauté cachée au milieu des vicissitudes du groupe sociologique, et toujours de façon insuffisante; il n'y a pas, dans l'histoire de l'Église et dans l'histoire de la liturgie, un âge d'or, un modèle concret pour les siècles à venir. En particulier, il faut abandonner l'utopie de voir l'assemblée liturgique épouser toutes les formes sociologiques, historiques, successives; souvent l'Église, au lieu de les adopter, les détruit, comme elle a ruiné, par exemple, l'esclavage antique.

Il est donc possible qu'une étude plus approfondie des structures de l'assemblée liturgique nous amène à déprécier certaines pratiques pourtant courantes aujourd'hui. Par exemple, des confusions de méthode ont pu se produire à

l'époque où l'Action catholique encore débutante cherchait à se définir; certains se seraient aisément laissés entraîner jusqu'à souhaiter que la spécialisation par milieux, règle maîtresse de l'action dans le temporel, fût étendue à la célébration liturgique. Pareillement, le légitime souci d'une efficacité pédagogique a parfois provoqué un démantèlement de l'assemblée par âges, par catégories; on était tenté alors d'oublier que l'assemblée était à rechercher pour elle-même, indépendamment de l'enseignement qui n'y occupe qu'une place limitée et qui d'ailleurs ne s'y donne pas par les méthodes pédagogiques humaines. Ces diverses déformations disparaîtront aisément, sans qu'il soit besoin de polémiques ni de prohibitions. Même les sophismes théologiques et les informations pseudo-historiques, qui encombrent aujourd'hui tant de publications à l'usage du clergé, seront dissipés comme neige au soleil lorsque l'éblouissante splendeur de l'assemblée chrétienne aura été enfin contemplée dans tout son éclat.

Aimé-Georges Martimort.

LE MENEUR DE JEU

Sa nécessité fonctionnelle.

C'est lui qui permet à la communauté de prendre conscience d'elle-même. Il l'anime dans le sens voulu, il l'unifie dans la communion aux mystères. C'est lui qui permet le « tous ensemble » et l' « ensemble, avec le Christ, dans le Père ».

Il ne nous revient pas, ici, de traiter de l'aspect sacerdotal de la fonction, déjà fait par M. Martimort. Nous avons à considérer le meneur de jeu (qu'il soit prêtre ou laïc) dans son aspect sociologique et technique.

Envisageons deux cas : le premier, le plus simple, concernant les assemblées correspondant aux proportions d'une paroisse; le second, celui d'une célébration entraînant un rassemblement de plusieurs paroisses : un doyenné, ou même un diocèse.

I

LE MENEUR DE JEU DANS UNE PAROISSE

Il ordonnance plusieurs fonctions qui posent des problèmes différents, mais souvent de même nature, puisqu'ils entraînent tous des questions de place, de tenue, de lecture, etc...

1. Le lieu où se placer : dans la fonction de portier.

Les portiers sont ceux qui veillent à faire entrer le peuple et le disposent de telle sorte qu'il soit mieux adapté au culte. Ils tiennent les portes ouvertes, puis les ferment. Ils veillent à remplir d'abord les premiers rangs pour ne pas avoir une assemblée clairsemée, mais au contraire serrée autour de l'autel.

Dans la messe dite « du roi saint Louis », on prenait la formule suivante pour remplir convenablement la nef et préparer psycho-

logiquement l'assemblée au culte. Le peuple était rassemblé en un point fixé hors de l'église; de là, à l'heure convenable, il partait en cortège processionnel en chantant.

Les portiers peuvent également appeler le peuple à se lever, à s'asseoir, faire la quête, distribuer et reprendre des documents utiles : chants, prières, etc.

dans la fonction de lecteur.

Sa place est différente selon le rôle qu'il joue dans l'assemblée.

S'il lit l'évangile et l'épître, il s'adresse au peuple comme ministre du Christ. Dans ce cas il doit être tourné vers lui, tous doivent l'entendre et, si possible, le voir.

Au contraire, s'il entraîne les répons de la Préface ou de toute autre prière, il joue le rôle de coryphée du peuple; dans ce cas, il est au sein du peuple, au premier rang, au milieu ou au bas de l'assemblée. Il n'est pas indispensable que le peuple le voie, mais il doit toujours l'entendre, d'où la nécessité de se placer de préférence au bas de l'assemblée. Si le lecteur-coryphée se met au premier rang ou au milieu, il doit se tourner de telle sorte que tous l'entendent.

2. La tenue.

Quelqu'un qui officie doit se tenir droit. A chaque fois que c'est possible, il faut choisir des hommes grands. Les liturges doivent être à l'aise dans leur comportement, avec une attitude de réserve.

Ils ne doivent pas attirer l'attention plus que le nécessite leur fonction et leur rang dans la liturgie.

Leurs gestes doivent être spontanés, nobles sans chercher « les effets ».

La tenue est celle dictée par un dynamisme qui vient de l'intérieur et qui est le fruit de l'émotion de lecteurs liturgiques en présence du mystère.

Attention aux meneurs de chant qui absorbent trop l'attention et conduisent leur chant comme s'il avait valeur en lui-même. Par leur place, la discrétion de leurs gestes, ils doivent se couler et faire couler le chant dans le rythme liturgique.

3. La voix.

Le problème de la voix est extrêmement important. Il est si négligé dans l'éducation que la plupart des adultes ne savent pas lire à haute voix : les voix sont mal placées, inadaptées en volume et en rythme par rapport aux besoins, la lecture est saccadée,

l'articulation insuffisante, l'architecture de la phrase détériorée, etc.

La lecture pose des problèmes d'ordres différents : nous les évoquons en sachant fort bien que ce n'est pas un article de revue qui peut les révéler, mais un travail concret avec quelqu'un qui sait lire.

a) L'articulation.

Sa netteté, — sa clarté, — la prononciation des consonnes.

On s'entraîne non seulement par la lecture de textes à haute voix, mais en faisant des exercices sur des phrases difficiles : « Trois dragons gradés sur trois gradins. » « Quatre coquets coqs qui caquetaient », etc., par exemple. En variant à la fois la cadence, le ton, l'intensité, la rapidité, on acquiert une maîtrise plus grande de ses lèvres et de sa langue.

b) L'architecture du texte lu.

L'architecture d'un texte se souligne par les différentes intensités de voix, les tombées ou les retenues de voix à certaines ponctuations, l'importance des blancs à certaines charnières, etc. Il faut souvent plusieurs lectures pour la découvrir.

c) La cadence et l'intensité.

Bien que la lecture d'un texte sacré ne doive donner lieu à aucun effet (le lecteur s'efface derrière elle), il est néanmoins possible de lui donner force et caractère.

Il faut apprendre à placer sa voix, lire avec un volume de voix en proportion de l'assemblée : le lecteur doit toujours s'adresser à la personne la plus éloignée de lui.

La rapidité de la lecture est fonction de l'ampleur du groupe auquel on s'adresse. Il faut parler d'autant plus lentement que l'auditoire est plus vaste.

On peut parler sans crier. Le ton de la proclamation est un ton différent de celui d'un meeting.

Au micro : il faut à tout prix ne pas crier dans le micro, instrument amplificateur de la voix. Le parleur (choisi parce qu'il a une voix posée, ferme, bien timbrée) doit couler sa voix dans le micro et parvenir à parler sur un ton normal.

4. L'animation et le rythme.

Chargé de faire répondre une assemblée, le meneur doit lui faire prendre un ton unique et obtenir — le demander au besoin

— que les gens accordent leur voix sur cette seule note. Laissés à eux-mêmes, une foule prend au départ un ton bas, qui descend de plus en plus, devient inintelligible et donne une ambiance sinistre. Aussi le meneur doit tout de suite donner un ton légèrement élevé.

Le meneur de jeu doit entraîner le peuple. Il le fera selon un mode propre à sa personnalité : par exemple par des rappels brefs précédant les répons.

Une liturgie bien conduite comporte des temps forts et des temps faibles, une alternance entre action et audition, les solos, le chœur et le peuple.

La préparation proche d'une liturgie

Avant toute liturgie, ceux qui en sont les animateurs — prêtres ou laïcs — doivent se concerter à son propos. Ils sont associés pour soulever ensemble le peuple dans un même élan de foi. Il convient donc :

a) *du point de vue de la foi* : qu'ils aient pris en commun une intelligence commune du mystère qu'ils célèbrent et qui a conditionné le choix des textes, des chants qui l'expriment;

b) *du point de vue technique* : que soit prévue une répartition précise des tâches, au besoin une « conduite » écrite en autant d'exemplaires que d'animateurs.

Enfin il convient qu'avant la liturgie ils aient en commun le temps de recueillement et de prière qui leur permette de se concentrer sur l'essentiel, et de se remplir du dynamisme utile à une célébration vivante et véridique.

La préparation lointaine

Que demander au meneur de jeu?

1) la foi en Jésus-Christ;

2) une culture religieuse et liturgique qui accroisse son intelligence de l'action liturgique;

3) un travail corporel touchant :

a) au corps,

b) à la voix,

c) au chant, c'est-à-dire aux exercices de base de l'art dramatique;

4) du cœur : il faut qu'il aime les gens, qu'il soit sensible à leur grandeur et à leur misère;

5) qu'il se sente un pauvre pécheur parmi tous les autres;

6) de l'autorité.

II

LE MENEUR DE JEU DANS UNE ASSEMBLEE DE DIMENSIONS EXCEPTIONNELLES

Les mêmes problèmes se posent, mais tellement modifiés par leur ampleur qu'ils deviennent en fait des problèmes nouveaux.

Si les grandes assemblées offrent des possibilités rares, elles encourent également des risques particuliers : risques de platitude, d'emphase, de désordre, de fatigue, qui feront craindre, par la suite, toute grande assemblée.

La conception.

Les rassemblements de doyenné ou de diocèse ne sont pas toujours d'intention pure. Consciemment ou non, ils peuvent être guidés par une volonté de faire impression sur les non-chrétiens. Le premier souci est alors d'être nombreux : ce qui entraîne quelquefois l'appel à des moyens qui ne sont pas forcément dignes de leur fin.

Au plan où nous nous plaçons ici, les assemblées dont nous voulons parler sont d'ordre religieux. C'est le peuple de Dieu qui se rassemble devant son Dieu. De telles assemblées sont toutes différentes d'un rassemblement pour l'enseignement libre ou la défense de la famille. Elles entraînent des exigences spirituelles liturgiques, techniques, propres à leur nature.

La prière doit être possible — j'entends « physiquement possible ». On doit se réunir en des lieux dont les proportions puissent permettre cette prière authentique. Il y a une démesure qui ne le permet plus et risque de transformer en une foire informe une prétendue assemblée de foi.

Enfin, ces grandes assemblées doivent être rares : on ne mobilise pas tout le temps une communauté. Précisément parce qu'à certaines heures on demandera que *tous* viennent, il convient d'espacer ces rassemblements à un rythme convenable et de ne pas user ses appels pour des raisons secondaires par rapport à d'autres, plus essentiels.

Ces remarques faites — et d'autres encore, qu'on trouvera plus loin —, une grande assemblée, si elle est réussie, a une répercussion exceptionnelle. Elle permet une prise de conscience physique de la communauté parce que celle-ci se voit, d'un seul coup d'œil, avec sa tête et ses membres.

Elle permet de l'ouvrir à des perspectives nouvelles, de la marquer d'un esprit commun, et de lui communiquer une force et un élan nouveaux.

Dans quelles perspectives se placer lorsqu'on décide d'un grand rassemblement ?

Souvent il se présente comme une manifestation « supplémentaire » plaquée sur la vie de la communauté. On le décide parce qu'on a une occasion ou un prétexte, mais on ne sait pas ce que l'on va faire, sauf qu'il faut que ce soit beau, que ce soit grand et qu'il y ait beaucoup de monde. On s'en tire alors en faisant venir un ténor et des personnalités religieuses : ce n'est pas sérieux.

Une grande assemblée se situe par rapport aux besoins d'une communauté donnée, par rapport à son évolution interne. Partant du niveau religieux où elle se trouve, il s'agit de savoir quel pas il convient de lui faire franchir dans les années qui viennent, tant pour une plus authentique croissance dans le mystère de Jésus-Christ que pour une plus grande sensibilité à son époque. Cette assemblée sera alors le point de départ ou le point de mûrissement de cette étape nouvelle. Ce n'est pas une manifestation en soi. Elle répond à des « passages » différents selon la communauté à laquelle on s'adresse. Par certains côtés, c'est une étape pédagogique dans l'évolution de l'Église d'une génération donnée. Une assemblée doit être une occasion de rajeunissement d'une Église locale, le choc psychologique global qui va lui permettre de prendre un tournant ou la rapprocher plus encore de l'essentiel.

C'est avec les meilleurs hommes de cette communauté et quelques amis sensibles aux besoins du temps et à l'évolution de l'Église d'aujourd'hui, qu'il convient de fixer cette étape et de dégager la réalité mystique que l'on entend éclairer à ce propos.

Ce germe saisi, c'est lui et lui seul qui devra grandir et se déployer. Il ne faut pas tout mêler, ni vouloir tout dire, mais frapper fort à l'endroit soigneusement choisi.

Prenons l'exemple d'un congrès eucharistique qui aurait pour thème : l'Eucharistie et l'Eglise

a) Les objectifs possibles.

Voici à cette occasion les objectifs pédagogiques qui seraient possibles :

Au cours de l'année, la préparation du congrès comme le congrès lui-même servirait à faire comprendre :

1° *Que c'est l'Eucharistie qui fait l'Église*, corps des fidèles, ne faisant qu'une seule chair avec Jésus-Christ. Pédagogique-

ment, on entraîne par là une évolution des fidèles sur leur vue de l'Église. Il s'agit de les faire passer d'une vue individualiste, administrative ou rituelle, à une vue de l'Église, communauté mystique.

2° *Que l'Eucharistie nous incorpore au corps du Christ ressuscité.* Là encore, pédagogiquement, c'est une évolution vers une vue pascale du mystère chrétien. C'est passer de la seule sensibilité à la Passion et à la mort du Christ, à une vue plus exacte de sa mort et de sa « résurrection »; par là, de notre propre marche vers « des cieux nouveaux et une terre nouvelle »; c'est tourner les regards du peuple chrétien vers les derniers temps, vers la Jérusalem céleste, le Banquet éternel; éclairer les raisons de notre espérance : la victoire du Christ sur la souffrance et sur la mort, l'attente de l'heure où il n'y aura plus « ni larmes, ni cris, ni douleurs » et où « Dieu sera tout en tous ».

3° *Que l'Eucharistie est le sacrement qui annonce effectivement la communion définitive entre tous les hommes.* C'est par lui que l'humanité passe de Babel à la Pentecôte et devient « plusieurs en un ». Communier engage de faire la paix avec tous ceux avec lesquels on communie. C'est la promesse d'une humanité définitivement réconciliée. Pédagogiquement, c'est une évolution d'une perspective individualiste (Dieu et moi) à une perspective fraternelle et communautaire; l'accent mis sur le second commandement parce qu'il « est semblable au premier ». C'est pouvoir poser aux chrétiens les problèmes de la vie quotidienne et sociale (exploitation de l'homme par l'homme) par rapport à l'Eucharistie commune. « Si votre frère a quelque chose contre vous, laissez là votre don devant l'autel, et allez auparavant vous réconcilier avec lui. »

b) Le travail qu'ils entraînent.

Supposant ces points choisis, il en découlera un travail à trois plans différents :

1. *Au niveau de l'équipe de tête* à constituer. Pédagogiquement, c'est l'occasion de faire prendre une conscience commune aux éléments de tête d'un diocèse, ceux qui sont, en fait, les hommes (et les femmes) les plus vivants de cette Église.

Il est évident qu'il faut faire cette équipe, la plus représentative possible de son Église, non avec les notables, mais avec les éléments les plus dynamiques dans la pensée et dans l'action, et avec la classe d'âge adulte montante.

Les meilleurs clercs et les meilleurs laïcs doivent, à cette occasion, se mieux connaître et se mieux ordonner par rapport à la seule chose qui les réunisse, Jésus-Christ, et la responsabilité

d'édifier leur Église sur un territoire donné, dans l'espace d'histoire où ils en ont le pouvoir.

2. *Au niveau des militants qui sont l'armature territoriale de la communauté.*

3. *Au niveau de l'ensemble du peuple.*

Par là on tente l'accès de tous à une conscience d'Église plus claire et plus profonde. Choisissant un aspect essentiel du mystère de la foi, on permet à chacun de percevoir à quel point l'Église transcende les mouvements catholiques auxquels on appartient, légitimement d'ailleurs. Psychologiquement, c'est l'étape d'un passage où l'Église a valeur seconde par rapport aux mouvements, à un autre où elle prend valeur première.

Il convient alors de trouver des éléments et des occasions d'évolution adaptés à chaque niveau considéré. La profondeur pourra varier, mais c'est à la saisie du même mystère que l'on provoque tout le monde.

a) Pour l'équipe centrale, il faut l'introduire plus avant dans l'effort nouveau de la pensée théologique d'aujourd'hui; faire avec elle, dans l'année, une ou deux journées de retraite avec des maîtres, qui permette une ouverture aux perspectives évoquées plus haut : les provoquer à l'étude de quelques ouvrages majeurs des PP. Congar, Féret, Daniélou, Bouyer, Dom Casel, etc., introduisant aux sources de la foi : la parole de Dieu, le mystère liturgique.

b) Aux seconds, il faut monnayer cette pensée dans quelques éditions adaptées. Faire avec eux une ou plusieurs journées d'études dans le même esprit, quitte d'ailleurs à ce qu'elles soient faites au cours de l'année par des prêtres et des laïcs du noyau central.

Ainsi s'accomplit une étape de cette prise de conscience d'Église qui est l'un des objets essentiels de toute assemblée diocésaine, quel que soit, par ailleurs, le thème choisi.

c) Enfin, pour l'ensemble, les éditions, affiches, images, peut-être quelques numéros d'un journal fait à cet effet, marqueront une orientation destinée à un public plus large, mais toujours axé sur les mêmes thèmes. Des éléments du noyau central peuvent porter cette vision des choses dans les doyennés et les paroisses.

c) Les gestes qu'ils provoquent.

Ces prises de conscience fondamentales entraînent des gestes sociaux, festifs, liturgiques, que l'on peut proposer aux paroisses du diocèse.

a) *Sociaux.*

Cette vue de l'Eucharistie nous entraîne à reconsidérer nos rapports avec notre prochain dans une lumière nouvelle, par exemple :

1. Les jugements portés sur les uns et les autres.
2. La nécessité de se réconcilier si l'on est séparé.
3. Voir si l'on ne volè pas son frère, avec lequel on communie au Seigneur Jésus : ouvriers frustrés des fruits de leur travail, clients volés par des marges excessives. L'appel de Dieu est plus exigeant que la loi des hommes.
4. « Quelqu'un qui posséderait les biens de ce monde et qui, voyant un frère dans le besoin, lui fermerait son cœur, comment l'amour de Dieu pourrait-il demeurer en lui ? » (I Jo., III, 17). Revoir le niveau de nos biens par rapport à ceux qui sont en-dessous du niveau des biens primaires.

Autant de questions qui se posent à celui qui veut communier sans trahir, sans compter celle de son attitude vis-à-vis des structures qui empêchent la vie fraternelle.

b) *Festifs.*

Comme le « Jeu du pain et du vin » de P. Schaeffer, par exemple.

c) *Liturgiques.*

Reconsidérer la qualité, le style, la propreté et la dignité de tout ce qui touche au culte eucharistique : autels, nappes, vases sacrés, chants eucharistiques... (en mettre de meilleurs en circulation). Proposer des thèmes d'assemblées liturgiques préparatoires ou de clôture qui aient une valeur de catéchèse eucharistique : lectures, chants, prières[1].

Ainsi, l'assemblée finale n'est plus la simple réponse à une mobilisation, mais un ébranlement collectif qui favorisera une évolution dans un sens déterminé. Cette évolution, liée à la vie authentique et profonde de l'Église locale, fait le prix de la « manifestation » qui prend alors tout son sens, parce qu'en vérité elle « manifeste » bien une poussée nouvelle, un fruit nouveau.

La fête elle-même.

Par nécessité, cette célébration met en œuvre des techniques de tous ordres :

1. Cf. *Jésus-Christ, nourriture de l'humanité nouvelle*, édité par le Congrès de Nancy, 16 pages chez Vagner, 3, rue du Manège, à Nancy, 25 fr. l'unité. C.C.P. 25.06.

— *d'architecture* (choix du lieu, nature et forme du podium), de décorations.

Redisons en passant que le lieu d'une assemblée doit permettre avant tout que tous se voient, que le corps voie la tête, que la tête voie le corps et que tous se voient, tête et corps réunis.

— *d'édition* : label, affiches intérieures, images, journal. Là encore, tout se tient : mise en pages, choix des caractères, dessins, autant que techniques qui peuvent servir ou desservir l'unité requise;

— enfin *d'expression* : chant, musique, lectures, chorales. L'ordonnance de la liturgie elle-même : ornements, mouvements, etc., nécessite des mouvements généraux (présentation, cortège, etc.) qui ont besoin de l'art d'un metteur en scène, sans parler des problèmes de sonorisation, de transport, de nourriture, d'hébergement, de secrétariat, de police.

Chacune de ces techniques a son génie propre; il y a des techniciens de bon et de mauvais goût, quelle que soit d'ailleurs leur valeur morale et religieuse. L'idéal est d'avoir quelques hommes qui, se rendant compte des exigences propres à chaque technique, soient capables de trouver ou de demander les techniciens de qualité. Mais, là aussi, préparation et festivités finales demeurent au service de l'objectif choisi. Elles ne sont pas un manteau d'Arlequin, mais l'expression une et forte du mystère que l'on a choisi d'exalter. Techniques et techniciens sont, là aussi, des serviteurs conscients de la bataille précise qu'ils mènent.

C'est le rôle du meneur de jeu ou de l'équipe « meneur de jeu » d'assumer de bout en bout une telle tâche. On mesure à la fois les fruits authentiques qu'elle peut porter, l'énormité du travail qu'elle entraîne, les risques qu'elle court. C'est pourquoi il est impossible de « plaquer » une telle célébration par-dessus la vie habituelle des mouvements et des paroisses. C'est toute la hiérarchie des clercs et des laïcs qui doit la vouloir... très longtemps à l'avance. Elle doit enrichir, renouveler et approfondir un élément fondamental de la *vie habituelle* de l'Église.

Ainsi, personne ne peut récuser le prix d'une telle célébration parce qu'elle est cause d'une cohésion nouvelle et d'un appel à conquérir des réalités mystiques cachées parmi nous.

Une proposition : des sessions de formation de meneurs de jeux

Devant la multiplication des grandes assemblées, nous sommes amenés à nous demander s'il y a une proportion entre les prodigieux efforts déployés par les cadres d'un diocèse (temps, argent, moyens engloutis) et le résultat religieux de ces efforts.

Dans les conditions actuelles, chacun recommence son expé-

rience à zéro, aucune de ces expériences ne s'additionne à une autre et ne peut servir aux nouvelles équipes placées devant des responsabilités semblables.

Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il serait utile à l'Église de France qu'il y ait une institution où ceux qui sont appelés à monter de telles assemblées aient l'occasion d'être avertis des problèmes de tous ordres que posent de telles entreprises.

Cette institution serait destinée à des états-majors. A l'École de guerre, il ne s'agit pas de faire des artilleurs, des cavaliers, etc., mais de former des équipes qui doivent connaître les conditions d'emploi des armes. De même, nous croyons que les échelons diocésains, sans être tenus d'être personnellement compétents dans tous les domaines techniques et religieux qu'entraîne une assemblée, doivent être avertis des conditions d'emploi des différentes techniques d'expression et avoir l'occasion d'approfondir les problèmes de fond que posent toute grande assemblée.

Ne serait-il pas utile de faire deux fois par an, par exemple, des sessions de trois ou quatre jours avec tous les maîtres voulus — religieux, techniques et artistiques — destinées aux cadres diocésains susceptibles d'avoir à faire face à de grandes assemblées ?

Un an ou deux ans avant, alertés sur les problèmes qu'elles posent, ils seraient ainsi mieux armés pour y répondre, pour éviter les erreurs les plus manifestes et en tirer un parti digne des efforts qu'elles occasionnent.

Vos réponses nous diront si une telle proposition correspond à vos besoins. Elles seules peuvent nous provoquer à tenter la première expérience d'une session de ce genre. N'hésitez donc pas à la faire si vous croyez à son intérêt.

Ainsi, en multipliant les occasions de formation de meneurs de jeux avertis, l'Église de notre génération disposerait d'un nouveau moyen pédagogique pour témoigner de sa jeunesse et pour pouvoir crier collectivement sa foi et son espérance dans son Maître : le Seigneur Jésus.

André Cruiziat.

CONCLUSIONS

1. — *Célébrer*, c'est accomplir dans une assemblée communautaire une action sacrée à laquelle on donne la plénitude de sa signification.

2. — *Les lois de la célébration* se dégagent de l'étude des célébrations anciennes qui nous aident à comprendre la pensée et la vie de l'Église dans sa tradition.

3. — *Le rassemblement* des chrétiens en un même lieu est déjà à lui seul la manifestation de l'Église, c'est-à-dire un « mystère ». (Nous entendons par mystère la rencontre avec le divin sous des signes.)

4. — *Le prêtre* est chef de l'assemblée, non seulement comme pasteur, mais parce qu'il tient la place du Christ et qu'il exerce un sacerdoce ministériel.

5. — Le premier acte de la célébration est la *proclamation de la Parole de Dieu* : lecture sacrée et intelligible de la sainte Écriture, spécialement de l'Évangile, explicitée par l'homélie qui revient en propre au célébrant.

La proclamation de la Parole de Dieu a par elle-même une valeur sanctifiante et établit la célébration sur les bases de la foi.

6. — *Le chant*, indispensable élément lyrique de la célébration, revêt des formes multiples. Les pièces plus difficiles reviennent à la schola, le chant du peuple consiste principalement en acclamations brèves et en refrains faciles. Ce chant est une *prière*, biblique, sinon dans sa lettre, au moins dans son inspiration.

7. — *Le peuple* participe activement à la célébration par les attitudes, l'attention silencieuse et les acclamations.

8. — *La prière du prêtre*, qui conclut la fonction, est un acte de médiateur, qui exprime la prière de tous pour tous. Elle informe les autres éléments du culte.

9. — *L'ordre traditionnel* : parole de Dieu, chant,

prière du peuple, prière du célébrant, correspond non seulement à la tradition de l'Église, mais à l'économie même du salut : révélation, attente de l'humanité, rédemption par le Christ-Prêtre. Cet ordre correspond également au rythme spontané de l'âme religieuse.

10. — Ces lois s'appliquent avant tout à la première et à la plus efficace de toutes les célébrations, celle de l'*Eucharistie*. Mais elles s'appliquent aussi aux sacrements et aux autres fonctions officielles de l'Église.

Elles nous servent encore de guide pour organiser des célébrations libres ou paraliturgies, qui doivent être pénétrées de l'esprit de la liturgie proprement dite, à laquelle elles doivent conduire et initier.

En effet, les paraliturgies ne doivent pas, sous prétexte d'adaptation, se contenter d'une inspiration purement humaine, voire profane, alors que notre premier souci doit être de livrer le mystère du salut sans diminution ni affadissement.

11. — Toute célébration du culte chrétien, même distincte de l'action eucharistique, n'est pas simple rappel des faits et gestes salvifiques du Christ. Elle n'est pas comparable à l'anniversaire d'un héros disparu. Mais elle *rend présent* le mystère du Christ, car celui-ci a confié à son Église, qui est son Épouse, le pouvoir de célébrer ses mystères jusqu'à son avènement glorieux.

12. — Ces principes commandent un certain nombre de conséquences pratiques.

Les fonctions liturgiques doivent être célébrées *avec dignité et beauté*, comme des actions sacrées, au lieu d'être expédiées, ou même simplement « administrées ».

La structure *hiérarchique* de l'assemblée doit être mise en valeur. Le prêtre doit avoir conscience de son rôle irremplaçable de représentant du Christ, de président de l'assemblée et de chef de la prière, et le faire respecter dans la célébration. On doit éviter de couvrir sa voix et de le réduire au rôle de figurant.

La participation du peuple doit être préparée par une prédication et favorisée par des chants qui s'intègrent à la célébration et aident la prière. Celle-ci atteindra sa plus grande intensité dans les temps de silence.

LA MAISON-DIEU 1949

TABLE DES ARTICLES PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

Anonymes :

A la recherche du sacré 17 7-23
Initiation à la messe 17 145-158

Albert le Grand (saint) : Supériorité du vin 18 136-142

B. (D L.) : La communion en dehors de la messe et les messes en noir d'après l'*Ami du Clergé* 17 127-130
Botte (B.) : La prière du célébrant 20 133
Bouyer (L.) : La première Eucharistie dans la dernière Cène.... 18 34-47

Chirat (H.) : L'Eucharistie et l'agape : de leur union à leur disjonction 18 48-60
Id. : Les éléments fondamentaux de la célébration du culte.... 20 13
Couturier (P.) : Le mystère du blé 18 123-135
Cruiziat (A.) : Les attitudes et les gestes 20 64
Id. : Le meneur de jeu 20 176

Dalmais (I.-H.) : La liturgie, acte de l'Église 19 7-25
Id. : Le renouveau liturgique dans le protestantisme d'expression française 19 48-53
Id. : Note sur la théologie des « Mystères » dans les Églises syriennes 19 60-62
Daniélou (J.) : Les repas de la Bible et leur signification 18 7-33
Dirks (W.) : Le pain quotidien 18 103-114

Florent (R.-M.) : La mission de Briey 17 159-162

Garreau (A.) : *Das Münster* 17 97-98
Garrone (Mgr G.) : Enseigner le catéchisme ou introduire dans l'Église ? Catéchisme et année liturgique 17 99-109
Gelineau (J.) : Le chant, élément de la célébration du culte essentiel 20 42
Gribomont (Dom J.) : Un mouvement liturgique réformé : la communauté de Cluny 19 26-47

Hémon (Y.) : Quand est-il permis de célébrer la messe devant le Saint-Sacrement exposé 19 63-73
Herbin (P.) : Peut-on encore réciter les litanies de la Vierge.... 19 74-86
Id. : La route des saintes Huiles : les enseignements d'une expérience vécue 19 115-118
Hild (J.) : Le mystère de la célébration 20 83
Id. : Notion et structure classique d'une célébration 20 114

Louvel (Fr.) : La proclamation de la parole de Dieu 20 72

M. (A.-G.) : Lectures en français à la messe chantée..... 17 131
Martimort (A.-G.) : « Catéchèse épiscopale » et « Monitions diaconales » 17 110-121
Id. : Structure de l'assemblée liturgique 20 153

Oslender (Fr.) : Images de la vigne et du vin 18 143-145

Packard (K.) : Le renouveau liturgique dans l'Église anglicane.. 19 54-59
Palachkovsky (Vs.) : Les vestiges de l'agape en Orient 18 61-65
Philippeau (H.-R.) : Plaidoyer pour l'authenticité des matières sacramentelles 18 115-122
Id. : Les usages chrétiens de la table 18 66-84
Poelman (R.) : Le pain de route 18 92-102

Rabelais (F.) : Exposition de caballe monastique en matière de bœuf salé 18 90-91
Rauch (C.) : Sens de la session (de Versailles 1949) 20 5
Id. : La prière du peuple 20 127
Régamey (P.-R.) : Points de vue actuels sur le sacré 17 24-41
Id. : Le lieu de la célébration 20 33
Id. : Christianisme ou paganisme dans l'architecture moderne.. 17 59-72
Id. : Pour une mystique du dévouement aux églises 17 73-81
Id. : Les anciens monuments dans la civilisation nouvelle..... 17 81-86
Id. : Le protestantisme de Rembrandt 17 89-93
Id. : Rouault 17 94-95
Roguet (A.-M.) : Plaidoyer pour la vérité des choses..... 20 117

Staguara (P.) : Le repas familial 18 85-89

T. (J.) : Liturgie et paraliturgies de la quinzaine pascale 19 87-114

Vago (P.) : Le programme moderne de l'Église 17 42-48

AUTEURS RECENSÉS DANS LES BIBLIOGRAPHIES

Art (L') religieux actuel 17 96
Auvray (P.) : Ezéchiel 19 143

Bayart (P.) : Les divins Offices. I. 18 174
Id. : Les sacrements dans la vie de l'Église 19 149
Barth (K.) : Avent 19 134-136
Bonnes (J.-P.) : Homéliaire patristique 19 139
Bonniwell (W. R.) : *A history of the Dominican Liturgy* 17 140-142

Catholiscisme 18 175
Ceuppens (F.) : *Theologia biblica.* IV. *De Mariologia biblica*..... 18 172
Id. : *Questiones selectae et historia primaeva* 18 172
Chaine (J.) : Le Livre de la Genèse 18 169-172
Chéry (H.-Ch.) : Les attitudes des fidèles pendant la messe..... 17 132
Id. : Communauté paroissiale et liturgie. Notre-Dame Saint-Alban. 19 122
Chichester (The) Customary 19 136-138
Colomb (J.) : Aux sources du catéchisme 17 137-140
Croegaert (Chan.) : Les rites... de la messe 18 174
Cullman (O.) : *Weihmachten in der alten Kirche* 18 164-168
Customary (The) of the cathedral priory Church of Norwich.... 19 138
Cyprien (Archimandrite) : L'Eucharistie 18 157-161

Daniélou (J.) : Le Mystère de l'Avent	19	134-136
Id. : Origène	18	172-174
Denis (Abbé J.) : Renouveau de la communion solennelle	19	151
Denis (Chan. J.) : L'administration du baptême aux enfants des catholiques non pratiquants	19	150
Denis (N. Maurice-) et R. Boulet : Romée ou le pèlerin moderne à Rome	17	134-137
De Vries (W.) : *Sakramenten Theologie bei den nestorianern*	19	127-130
Dix (Dom Gr.) : *The shape of the liturgy*	18	146-150
Duesberg (Dom H.) : Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament	19	145
Ethérie : Journal de voyage	19	141
Fayoux (A.), Chalvet (J.) : Confession vraie	19	152
Gasnier (M.) : La grâce de ma confirmation	19	150
Gorce (D.) : Petite Introduction à l'étude des Pères	19	142
Id. : Newman et les Pères	19	142
Graber (R.) : Le Christ dans ses sacrements	19	148
Grente (Mgr) : Le baptême	19	149
Id. : Le mariage	19	152
Guéranger (Dom) : L'Année liturgique. I.	18	174
Herbin (P.) : Les funérailles d'enfants	19	152
Jungmann (J. A.) : *Missarum Sollemnia*	19	119-122
Lanquetin (A.) : Bible familiale et liturgique	19	144
Leclercq (Dom Jean) : La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux	19	123-126
Léon le Grand (Saint) : Sermons. I.	19	141
Loehr (Æm.) : L'année du Seigneur	19	131-134
Mensbrugghe (A. van den) : La liturgie orthodoxe de rit occidental	18	168-169
Mercenier (F.) et Paris (F.) : La Prière des Églises de rite byzantin	18	163-164
Messe (La) et sa catéchèse	18	151-156
Molien (L.) : Liturgie des sacrements	19	148
Morin (G.) : Le baptême avec l'Église, vers le Père, par le Christ.	19	150
Id. : Le sacrement des malades	19	152
Nautin (P.) : Je crois à l'Esprit-Saint	18	161-163
Osty (E.) : Les Épîtres aux Corinthiens	19	143
Id. : Les Quatre Évangiles	19	144
Panorama des arts contemporains	17	96-97
Pâque (La) du Seigneur	18	174
Pautvel (R.) : L'Ecclésiaste	19	143
Perrot (D.) : Sous la tente de Dieu	18	174
Pirot (J.) : Paraboles et allégories évangéliques	19	146
Poelman (R.) : Plongées dans les Actes	19	145
Roguet (A.-M.) : Principes et pratique de la messe dialoguée	17	133
Smaragde : La Voie royale, le Diadème des moines	19	143
Spicq (C.) : Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul	19	145

VARAGNAC (A.) : Civilisation traditionnelle et genres de vie..... 17 86-88

WELLESZ (E.) : *Eastern elements in western chant* 17 142-144

Bulletins bibliographiques :

Les Sacrements (A.-M. ROGUET) 19 147

Chronique des Missels pour les fidèles (L. KAMMERER) 19 153

QUESTIONS PASTORALES, INITIATIVES MISSIONNAIRES, etc.

Communion en dehors de la messe et messes en noir 17 127

Lectures en français à la messe chantée 17 131

Initiation à la messe 17 145

La mission de Briey et quatre exemples de paraliturgies (baptême, confimation, fêtes de l'Évangile et du Rosaire).... 17 159-173

La Route des saintes Huiles 19 115

Liturgie et paraliturgies de la quinzaine pascale 19 87

DIRECTIVES DE L'ÉGLISE

L'année mariale (card. Suhard, S. Exc. Mgr Terrier) 17 121

Communiqué du card. Suhard sur la liturgie 17 124

CHRONIQUE

S. Exc. Mgr Feltin, archevêque de Paris 19 172

L'ouverture de l'Institut Herwegen à Maria-Laach 19 164

NÉCROLOGIE

Le cardinal Suhard 19 171

L'abbé Remillieux 19 172

Le P. A. Bernaert 19 176

PRINCIPAUX GROUPEMENTS D'ARTICLES

Le sens actuel du sacré 17

Le repas, le pain et le vin 18

Unité chrétienne et liturgie 19

La célébration du culte paroissial (Versailles, septembre 1949).. 20

Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — 1-50.